

الفكر السياسي الإيراني

(جذوره، روافده، أثـره)

دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية

سلطان محمد النعيمي

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الفكر السياسي الإيراني

(جذوره، روافده، أثره)

دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية

محتوى الكتاب لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

الطبعة الأولى 2009

النسخة العـاديـــة ISBN 978-9948-14-188-4
النسخة الإلكترونية ISBN 978-9948-14-189-1

توجه جميع المراسلات إلى العنوان التالي:
مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية
ص. ب: 4567
أبـوظـبي
الإمارات العربية المتحدة
هاتف: +9712-4044541
فاكس: +9712-4044542
E-mail: pubdis@ecssr.ae
Website: http://www.ecssr.ae



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

الفكر السياسي الإيراني

(جذوره، روافده، أثره)

دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية

سلطان محمد النعيمي

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

أنشئ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في 14 آذار/ مارس 1994، بهدف إعداد البحوث والدراسات الأكاديمية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج والعالم العربي. ويسعى المركز لتوفير الوسط الملائم لتبادل الآراء العلمية حول هذه الموضوعات؛ من خلال قيامه بنشر الكتب والبحوث وعقد المؤتمرات والندوات. كما يأمل مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية أن يسهم بشكل فعال في دفع العملية التنموية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

يعمل المركز في إطار ثلاثة مجالات هي مجال البحوث والدراسات، ومجال إعداد الكوادر البحثية وتدريبها، ومجال خدمة المجتمع؛ وذلك من أجل تحقيق أهدافه المتمثلة في تشجيع البحث العلمي النابع من تطلعات المجتمع واحتياجاته، وتنظيم الملتقيات الفكرية، ومتابعة التطورات العلمية ودراسة انعكاساتها، وإعداد الدراسات المستقبلية، وتبني البرامج التي تدعم تطوير الكوادر البحثية المواطنة، والاهتمام بجمع البيانات والمعلومات وتوثيقها وتخزينها وتحليلها بالطرق العلمية الحديثة، والتعاون مع أجهزة الدولة ومؤسساتها المختلفة في مجالات الدراسات والبحوث العلمية.

المحتويات

مقدمة.......... 7

الباب الأول: التطور التاريخي للفكر السياسي الإيراني حتى عام 1979 11

تمهيـد.......... 13

الفصل الأول: الفكر السياسي الشيعي بعد الغيبة الكبرى
(329هـ ـ 940م) حتى الدولة الصفوية (905هـ ـ 1499م) 15

الفصل الثاني: الفكر السياسي الشيعي منذ بداية
الدولة القاجارية (1782م) حتى مقدمات ثورة (1979م) 27

الفصل الثالث: التيارات الفكرية الحديثة ودورها في الفكر السياسي الإيراني.......... 53

الباب الثاني: الفكر السياسي الإيراني منذ ثورة عام 1979 وحتى عام 1989 77

تمهيـد.......... 79

الفصل الرابع: الرؤى السياسية لمختلف التيارات الإيرانية بعد الثورة.......... 83

الفصل الخامس: أثر الفكر السياسي الإيراني
على بنية النظام والممارسة السياسية في إيران بعد الثورة.......... 107

الفصل السادس: الفكر السياسي للتيار الديني الحاكم حتى عام 1989 119

الباب الثالث: الفكر السياسي الإيراني بين عامي 1989 و2000 131

تمهيد 133

الفصل السابع: الاتجاه الأول: اليمين المحافظ – اليمين المتشدد 143

الفصل الثامن: الاتجاه الثاني: اليسار الديني – اليمين المعتدل 165

الفصل التاسع: الاتجاه الثالث: التيار الليبرالي الوطني والوطني الديني 193

الخاتمة 203

الملاحق 215

الهوامش 227

المصادر والمراجع 255

نبذة عن المؤلف 267

مقدمة

لعب الفكر السياسي على مر العصور دوراً بارزاً ممثلاً فيما عرف بالمؤسسات السياسية والاجتماعية والسعي إلى تطويرها والارتقاء بها أملاً في الوصول إلى النظم المثالية الأكثر كفاءة وقدرة. حيث تتجلى الأفكار السياسية في صورة اجتهادات ورؤى يطرحها المفكرون لتفسير الأوضاع السياسية القائمة أو لصياغة نماذج لمجتمعات مثالية أو فاضلة في محاولة لتجاوز الواقع المعيش والتغلب على سلبياته.

وانطلاقاً من العلاقة الطردية بين فهم الأفكار السياسية وبين عوامل من قبيل الزمان، والمكان، والبيئة الاجتماعية، والسياسية، التي ظهرت في تلك الأفكار؛ يلاحظ المتتبع للفكر السياسي الإيراني تأثر هذا الأخير بمجموعة من العوامل تركت بصماتها واضحة عليه. فكان لتنوع الأنظمة السياسية التي تعاقبت على إيران قبل وبعد الإسلام وطبيعة الشخصية الإيرانية بما تحمله من إرث تاريخي وثقافي، بالإضافة إلى الموروث الديني في إيران، الأثر الواضح على طبيعة الفكر السياسي الإيراني حتى يومنا هذا.

لقد ظلت أسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الموروث الفكري الإيراني قبل الإسلام قائمة على تقديس الملك بوصفه ظل الله على الأرض ومجسداً بدوره للسلطتين السياسية والدينية وهو ما عُرف بـ"الفيض الإلهي" الذي خص الله به الحاكم دون غيره.

وبعد دخول الإسلام إيران، ونظراً لارتباط الشخصية الإيرانية بموروثيها التاريخي والثقافي، فقد انتقل مفهوم الفيض الإلهي ليسبغ على أئمة أهل البيت. وظل هذا الفكر مسيطراً على أدبيات الفكر السياسي الإيراني الشيعي وبخاصة في الدويلات التي اتخذت التشيع مذهباً دينياً وسياسياً لها. أما خلال حكم الدولة الصفوية وبعدها، فقد أصبح الفكر الشيعي محوراً رئيساً في الفكر السياسي الإيراني، على الرغم من تنوع روافده في فترة لاحقة تزامنت مع ظهور الدولة القاجارية وانفتاح إيران على الغرب، وما تمخض عنه من

ظهور الفكر السياسي الحديث مثل الفكر الليبرالي واليساري داخل الفكر السياسي الإيراني، وأدى إلى تنوع روافده وانعكاس هذا التنوع في ظهور أنظمة جديدة في إيران غير النظام الملكي، بدأت مع المطالبة بالحياة الدستورية البرلمانية في أوائل القرن العشرين وانتهت بالنظام الجمهوري الإسلامي الحالي في إيران.

وعلى الرغم من تحول إيران إلى نظام جمهوري إسلامي بعد ثورة عام 1979م، إلا أن هذا النظام يظل يكتنفه الكثير من الغموض مما يجعله مستعصياً نسبياً أمام الباحث في شؤون إيران؛ نظراً لما يختزله من جوانب مغايرة للأنظمة المتعارف عليها اليوم.

وعلى الرغم من أن هناك دراسات سابقة باللغة العربية للفكر السياسي الشيعي، من قبيل كتاب **الفقيه والدولة: تطور الفكر السياسي الشيعي**، لفؤاد إبراهيم وكذلك كتاب **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى الولاية**، لأحمد الكاتب، وكتاب **ضد الاستبداد، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة**، لتوفيق السيف. كما تناول الدكتور وليد محمود عبد الناصر الفكر السياسي للتيار التقدمي الإسلامي في إيران، كما أن هناك دراسات تناولت الفكر السياسي الإيراني في العقد الأول للثورة، ولاسيما المؤلفات المهمة للدكتور محمد السعيد عبدالمؤمن مثل كتاب **الفقه السياسي في إيران وأبعاده**، وكذلك كتاب **ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق**، غير أن هذه الدراسة تتميز بأنها من أوائل الدراسات التي ارتكزت بشكل رئيسي على المصادر والمراجع الفارسية في تناولها للفكر السياسي الإيراني في العقد الثاني بعد الثورة، وتحديداً بعد عام 1997م الذي تزامن مع ظهور نوع من الانفتاح السياسي في إيران بعد نجاح محمد خاتمي في انتخابات الرئاسة في دورتها السابعة عام 1997م.

دارت هذه الدراسة حول عدة تساؤلات جاءت كما يلي:

ما هي طبيعة الفكر السياسي الإيراني وما هي محددات تكوينه؟ ما هو دور الفكر السياسي الشيعي بشقيه الإخباري والعقلاني في تطور الفكر السياسي الإيراني بشكل عام؟

ما هي مراحل تطور الفكر السياسي الشيعي؟ وهل تأثر هذا الفكر صعوداً وهبوطاً بتعاقب الدويلات والأنظمة السياسية التي مرت بإيران بعد الإسلام؟ كيف أثرت الروافد الفكرية الحديثة على الفكر السياسي الإيراني، وكيف انعكس ذلك على المستوى العملي؟ كيف وصل التيار الديني بنظرية ولاية الفقيه إلى أعلى درجات السلطة وتشكيله الحكومة الإسلامية؟ ما هي النظريات البديلة التي طرحها كل من التيار الديني والليبرالي واليساري، كل على حدة، بوصفها نظريات حكم بديلة لنظام الشاه بعد سقوطه؟ كيف تمكن التيار الديني من سحب البساط من تحت أقدام التيارين الليبرالي واليساري وانفراده بالسلطة؟ إذا كان التيار الديني قد سيطر على زمام السلطة، فما هي آلياته في تطويع مؤسسات الدولة لتتماشى وفكره السياسي الشيعي؟ كيف شهد العقد الثاني للثورة الإسلامية الإيرانية ظهور رؤى سياسية جديدة داخل التيار الديني بديلة لنظرية ولاية الفقيه؟ ما هي الأسباب التي أدت إلى ظهور تحولات داخل الاتجاهين التقليدي والتجديدي في التيار الديني الحاكم حول نظرية ولاية الفقيه والنظام السياسي في إيران؟ ما هي ملامح النظام السياسي البديل الذي يطرحه التيار الليبرالي الوطني؟ ما هي النظرة المستقبلية للنظام السياسي في إيران في ظل التجاذبات الداخلية والتحديات الإقليمية والدولية؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات فقد اتخذ الباحث المنهج التحليلي التاريخي منهجاً للدراسة. وجاءت هذه الدراسة في مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

وأرجو من الله أن أكون قد وفقت في الإجابة عن هذه التساؤلات، وتقريب صورة النظام السياسي الإيراني إلى القارئ العربي، فإن وفقت فمن الله وإن أخطأت فمني. وكما أن هذه الدراسة امتداد لدراسات سابقة، أتمنى أن تأتي دراسات لاحقة تسير في الركب الساعي للفهم الأعمق للنظام السياسي الإيراني ومرتكزاته الفكرية.

الباب الأول

التطور التاريخي للفكر السياسي الإيراني حتى عام 1979

تمهيد

مر الفكر السياسي الإيراني بمراحل مختلفة عبر تاريخ إيران القديم والحديث. ففي مرحلة الإمبراطورية الفارسية، ظلت أسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الموروث الفكري الإيراني قائمة على تقديس الـ"مَلِك" بوصفه ظل الله على الأرض، والمجسد للسلطتين السياسية والدينية. ومن ثم شهد الفكر السياسي الإيراني في تلك الفترة نوعاً من الممازجة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية التي سعت لتحقيق شرعيتها عن طريق التوسل بالسلطة الدينية، وإضفاء الوشاح الديني عليها، وظهر ذلك واضحاً في الدولة الهخامنشية التي اعتبر ملوكها أنفسهم الممثلين للسلطة الدينية وظل الله على الأرض.

وبعد دخول الإسلام إلى إيران و«انطلاقاً من اعتقاد الفرس منذ أقدم الأزمنة اعتقاداً جازماً بالحق الإلهي في السلطة، وجدوا في سلالة الحسين ورثة لملوكهم الأقدمين ولتقاليدهم القومية».[1] وقد ظلت شرعية السلطة الإلهية للأئمة الإثنى عشر مسيطرة على أدبيات الفكر السياسي الشيعي،* والذي لعب دوراً رئيسياً ولايزال في الفكر السياسي الإيراني وهو ما يجعله على الدوام محوراً لدراسة الفكر السياسي الإيراني.[2]

وخلال الحقبة التي شهدت انفتاح إيران على الغرب - بدءاً من العصر القاجاري، وما تزامن معه من ظهور مؤسسات تعليمية غير تقليدية أفرزت طبقة جديدة من المثقفين، ساهموا في دخول مفاهيم وأطروحات جديدة في الحياة السياسية الإيرانية لم تكن مطروحة من قبل - ظهر تنوع في روافد الفكر السياسي الإيراني، وظهرت أيديولوجيات الفكر السياسي الحديث مثل الفكر الليبرالي، والماركسي، وغيرهما من الأيديولوجيات التي ساهمت بالإضافة إلى الفكر السياسي الشيعي في تطور الفكر السياسي الإيراني وإثراء روافده خلال حكم الدولة القاجارية والبهلوية.[3]

---

* تبحث الدراسة هنا في الفكر السياسي الإثنى عشري تحديداً، وذلك انطلاقاً من كونه الفكر السياسي الشيعي الذي سيطر على الأدبيات السياسية في إيران، بالإضافة إلى أنه المذهب الرسمي في إيران.

وما إن نجحت ثورة عام 1979م في الإطاحة بنظام الشاه حتى شهد الفكـر الـسياسي الإيراني تحولاً كبيراً عما كان عليه قبل الثورة؛ فمـع اسـتحداث النظـام الجمهـوري بـديلاً للنظام الملكي فرض الواقع السياسي الجديد أطراً وقوالب سياسية جديدة جعلت التيارات السياسية الإيرانية تطرح رؤاها الفكرية وفق هذه الأطر وتلك القوالب.

الفصل الأول

الفكر السياسي الشيعي بعد الغيبة الكبرى (329 هـ - 940 م) حتى الدولة الصفوية (905 هـ - 1499 م)

تعد الإمامية الإثنى عشرية من أهم وأكبر الفرق الشيعية التي تؤمن بوجود الإمام الثاني عشر المعروف بالمهدي المنتظر. وظل فكر هذه الفرقة مقترناً بنظرية الإمامية التي تحصر حق الخلافة والسلطة الشرعية في أهل بيت الرسول ﷺ، وترفض الشورى طريقاً لانتخاب الإمام؛ وذلك بسبب اشتراط العصمة والتعيين له من قبل الله تعالى. ونظراً لغيبة الإمام، ظهرت السلبية والانعزال السياسي لدى فقهاء الشيعة حتى ظهور نظرية "النيابة العامة" للفقهاء عن الإمام المنتظر، وتطورها لاحقاً إلى "ولاية الفقيه"، الأمر الذي أدى إلى إثراء الفكر السياسي الإيراني، ومن ثَم الدمج بين الفكر السياسي الإيراني والفكر الشيعي بحيث تأصل الفكر الشيعي في الفكر السياسي الإيراني. وبالرغم من تأثر هذا الفكر بالفلسفة والروافد الفكرية السياسية الوافدة من أوربا، فقد ظل الفكر الشيعي على الدوام المحرك الرئيسي لتطور مراحل الفكر السياسي الإيراني.

وبدوره مر الفكر السياسي الشيعي بمراحل مختلفة من التطور ابتداء بوجود الأئمة، ثم الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (940م)، وكان لكل ذلك دور مهم في طبيعة ذلك الفكر ومخرجاته. ففي مرحلة ما قبل الغيبة الكبرى ظل وجود أئمة أهل البيت* باعثاً لدى ذلك الفكر لتحقيق السلطة الدينية الإلهية، باعتبار هؤلاء الأئمة النخبة من قبل الله تعالى

* أئمة أهل البيت: علي بن أبي طالب - الحسن بن علي - الحسين بن علي - علي بن الحسين - محمد الباقر - جعفر الصادق - موسى الكاظم - علي الرضا - محمد الجواد - علي الهادي - الحسن العسكري - محمد المهدي (المهدي المنتظر).

والمعصومين من الخطأ. ولعل أهم ما يميز الشيعة الإثنى عشرية في تلك الفترة من ناحية الفكر السياسي هو الاعتقاد بالإمامة والسلطة المعينة من قبل الله وارتكازها على الآتي:

- انفراد سيدنا علي بن أبي طالب وأبنائه وأحفاده - رضي الله عنهم - بهذه السلطة.
- تعيين الأئمة عن طريق الوصية.
- الاعتقاد بعصمة الأئمة.
- السلطة الشرعية هي سلطة الأئمة الإثنى عشر، وكل سلطة تأتي خلاف ذلك تعد سلطة جائرة ومغتصبة لحق الأئمة.[4]

أما في مرحلة ما بعد الغيبة الكبرى فقد «أصبحت مسألة تحقيق "السلطة الدينية" أمراً غير ممكن بانقطاع الأئمة وغيابهم، والذين يعتبرون بدورهم المصدر الوحيد لتحقيق تلك السلطة»؛[5] الأمر الذي أفضى إلى جدلية ذات أبعاد متنوعة منها ما يخص الفكر العقائدي الشيعي بإشكالاته، ومنها ما يخص طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطة، وقد تمخض عن هذه الجدلية ظهور اتجاهين داخل الفكر السياسي الشيعي الإثنى عشري كان لكل منهما دوره في ذلك الفكر وهما:

- **الاتجاه التقليدي الإخباري**: والذي انطلق من مبدأ ثابت؛ هو أن انصراف السلطة إلى غير أصحابها الشرعيين (أئمة أهل البيت) ما هو إلا تجريد لهذه السلطة من أي مسوغ شرعي إلهي لها، وبالتالي فإن التعامل مع هذه السلطة يعد حراماً بوصفها مغتصبة لحق الأئمة.

لقد ظل هذا الاتجاه متمسكاً بالموروث الديني الشيعي مستنداً إلى تأويله الخاص لآيات القرآن الكريم وبعض الروايات التي اعتمد عليها هذا الاتجاه من قبيل ما روي عن الإمام الرضى أنه قال: «ما أحسن الصبر وانتظار الفرج... أما سمعت قوله عز وجل: ﴿فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾* فعليكم بالصبر».[6] كما نقل عن الإمام

* سورة الأعراف، آية 71.

جعفر الصادق أنه قال: الزم الأرض ولا تتبع منهم رجلاً أبداً حتى ترى رجلاً من ولد الحسين معه عهد النبي ﷺ. وكما يقول أيضاً الشيخ الصدوق (ت. 991م) أحد رموز هذا الاتجاه إن التقية واجبة وتركها لا يجوز حتى خروج القائم، ومن يتركها قبل خروجه فإنه خارج عن دين الإمامة ومخالف لله والرسول ﷺ والأئمة.[7]

كما يطلق على هذا الاتجاه كذلك اسم "الاتجاه النقلي" انطلاقاً من رفضه لأي نوع من أنواع الاجتهاد.

- **الاتجاه الأصولي التجديدي**: وهو الذي يعود له الفضل في تطور الفكر السياسي الشيعي، حيث سعى هذا الاتجاه بواسطة الاجتهاد والتأويل إلى معالجة الإشكاليات والمتغيرات في ضوء غيبة الإمام وطرح الحلول المناسبة لها. وقد استندوا إلى أحاديث الرسول ﷺ والأئمة في ضرورة وجود نظام يحفظ للرعية حقوقها، ومنها قول الإمام علي رضي الله عنه «لابد للناس من أمير بر أو فاجر».[8]

وسوف تتناول الدراسة صعود وهبوط كلا الاتجاهين من خلال تتبع مراحل تطور الفكر السياسي الشيعي بعد الغيبة الكبرى.

الفكر السياسي الشيعي الإثنى عشري منذ الغيبة الكبرى (329 هـ ـ 940 م) حتى بداية الدولة الصفوية (905 هـ ـ 1499م)

جاءت هذه المرحلة امتداداً لمرحلة ما قبل غيبة المهدي المنتظر والساعية إلى تأصيل وإثبات الحق الإلهي الشرعي لأئمة أهل البيت، وهو ما أدى بطبيعة الحال إلى أن تصبح السلطة القائمة في ذلك الوقت مجردة من الشرعية* في المفهوم الشيعي للسلطة

* الفرق بين "الشرعية" و"المشروعية": يعرف روجر سكرتون في كتابه قاموس الفكر السياسي الـ "مشروعية" (legality) بمعنى الالتزام بالقانون وهي القاعدة الأساسية التي يمكن للمواطن فيها الطعن في قرار هيئة سيادية (مثل قرار الدولة). أما "الشرعية" (legitimacy) فإنها متعلقة بمفاهيم الحق والسلطة والقبول، فالسلطة يقال عنها شرعية إذا استعملها من عنده حق استعمالها.

Roger Scruton: *A Dictionary of thought*, par Books in association with the Macmillan Press, (London, 1982), 262.

واعتبارها حكومة مغتصبة. فأصبح ذلك الجمود الفكري والركون إلى التراث النقلي أقرب إلى ما يشبه قواعد حاكمة على التفكير الفقهي في الفكر السياسي الشيعي، وهو ما أثر بطبيعة الحال على الفكر السياسي الشيعي وانتقاله إلى مرحلة الانتظار. ومن ثم كان «مبدأ انتظار الفرج آلية فعالة في تأسيس مخرجات جديدة تحولت إلى قواعد حاكمة في الفكر السياسي الشيعي. فمع الانطلاق من أن احتجاب الإمام المهدي ما هو إلا تعبير عن عدم إمكانية إقامة الدولة الشرعية؛ توصل الفقهاء إلى تعطيل الأحكام التي تحتاج في إقامتها إلى السلطة الشرعية من قبيل إقامة الحدود والجهاد وصلاة الجمعة والقضاء وغيرها».[9]

لقد أدى طول فترة غياب المهدي المنتظر وكثرة الإشكالات المستحدثة إلى ضرورة إيجاد حلول مناسبة لتلك الإشكالات، وهو ما أفرز بدوره ظهور جيل جديد من الفقهاء سعى إلى إعادة بلورة الموقف السلبي تجاه السلطة، وتأسيس فقه يتعامل مع الواقع الفعلي وهو "الاتجاه الأصولي التجديدي"، وكان متأثراً بمجموعة من العوامل الفكرية أهمها:

- الحركة الأصولية في الفكر السني، التي دفعت باتجاه البحث عن حلول عقلية تتيح للفقيه إنتاج معارف وأحكام جديدة، حيث لم يعد الركون إلى الأصول النقلية وحدها كفيلاً بتقديم إجابات وافية في ظل كثرة المسائل المستحدثة.

- حركة الفلسفة والعقليات التي تنامت خلال القرن الرابع الهجري وما أنتجته من آليات عقلية وظفها الفقيه في تأويل الروايات المتصلة بالانتظار والغيبة واستنباط الأحكام وفق القواعد الأصولية والمنطقية.[10]

وقد حاول هذا الاتجاه أن يجيب عن التساؤلات المطروحة في تلك الفترة ومن أهمها:

- هل يمكن الاتصال والتعامل مع السلطان سواء الجائر أو العادل؟

- هل يعتبر قبول تولي المسؤولية في حكومة غير حكومة المهدي أمراً غير شرعي؟

- كيف يمكن إقامة الحدود وشؤون القضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد وصلاة الجمعة في ظل غياب السلطة السياسية الشرعية المرتبطة بالإمام؟
- ما هي حدود مسؤولية الفقهاء في عصر الغيبة؟[11]

جدير بالذكر هنا أن أطروحة الاتجاه العقلاني الأصولي في تلك الفترة ظلت حبيسة التمييز بين النظام واللانظام، ولم يتم التطرق إلى موضوعات ربما كانت أكثر عمقاً من قبيل مسألة شرعية النظام من عدمه، فأصبحت "حتمية وجود نظام" مرجعاً للفكر السياسي الشيعي، ومع أنه قد جرى تثبيت السلطة على مبدأ صارم وهو «أن سلطة غير الإمام المعصوم هي سلطة جائرة وغير شرعية»،[12] أصبحت مسألة التعامل مع السلطة لا تنطلق من منظور شرعية النظام، إنما من منطلق الضرورة والحاجة لوجود نظام يتولى شؤون الرعية ويحفظ أمنهم.

وانطلاقاً من هذه الضرورة، تناول فقهاء المدرسة الأصولية العقلانية وعلى رأسهم الفقيه الشيعي محمد بن النعمان المعروف بـ "الشيخ المفيد"* إشكالية ظلت شبه جامدة في الفكر السياسي الشيعي؛ وهي إشكالية العلاقة مع السلطان في عصر الغيبة عندما أفتى بأن «معاونة الظالمين على الحق وتناول الواجب لهم جائز»[13] ليذهب بذلك الشيخ المفيد إلى تأسيس مناخ فقهي اجتهادي جديد يدخل غمار تطوير الأحكام الفقهية.[14] فبالإضافة إلى تأييده العمل مع السلطة في عصر الغيبة، فإنه «يرسي مبدأ عاماً في الحقل السلطاني، ويؤكد وجوب نظام في كل زمان، ويقر بأن الناس في ظل وجود نظام يكونون أكثر صلاحاً وأقل فساداً».[15]

* الشيخ المفيد: ولد محمد بن محمد بن النعمان المعروف بـ"الشيخ المفيد" عام 336-414هـ.ق- 948-1022م، قربه الخلفاء العباسيون وأغدقوا عليه من عطاياهم. كما كان على صلة قوية بالدولة البويهية، وله كتابات عدة في فقه وعقائد الشيعة. (لمزيد من المعلومات، انظر: د. محمد جعفري هرندي: **فقها وحكومت، پژوهشى در تاريخ فقه سياسى شيعه**، چاپ اول، تهران، انتشارات روزنه، 1378هـ.ش، ص176، وانظر أيضاً: فؤاد إبراهيم: **الفقيه والدولة**، مرجع سابق، ص61).

كما سار على هذا النهج اثنان من تلامذة الشيخ المفيد؛ هما "الشريف المرتضى"* والذي أفتى بجواز الاجتهاد رسمياً، مؤسساً بذلك مدرسة أصولية اجتهادية اعتمدت على العقل والتأويل بوصفهما ضرورة للإجابة عن الإشكاليات والحوادث المتلاحقة، ويؤكد أن «وجود الرئيس المطاع المنبسط اليد أدعى إلى فعل الحسن وأردع من فعل القبيح...لأن الناس عند الإهمال وفقد الرؤساء يبالغون في القبيح»،[16] والشيخ "محمد بن الحسن الطوسي" (968 – 1041م)** الذي أكد على أن البشر يجب ألا يخلو من رئيس في أي مكان وزمان فـ «من الدلالة التي تؤكد على ضرورة وجود حكومة، هي كونها إحدى الضرورات البديهية... إن المجتمع الذي يخلو من الإمام المعصوم وكذلك من رئيس قادر على صد المعتدين ومعاقبة المذنبين ومساندة الضعفاء في مواجهة الأقوياء؛ يتفشى فيه الفساد والمنكر، ويختفي الصلاح والخير. وعلى العكس تماماً، يتضاءل الفساد ويعم الصلاح عند وجود رئيس بتلك الصفات سابقة الذكر في المجتمع».[17]

لقد ذهبت المدرسة العقلانية في تعاملها مع السلطة في عصر الغيبة إلى تقسيم الـ "سلطان" إلى "سلطان جائر" و"سلطان عادل" ويمكن للسلطان أن يتحلى بصفة العدل وفق الشروط التالية :

- أن يكون مرجعه الإمام.
- أن يكون مجتهداً عادلاً.

* الشريف المرتضى: ولد عام 965م، عاصر الخلفاء العباسيين المطيع والطائع والقادر والقائم. عينه الخليفة العباسي القادر بالله أميراً الحملة الحج وقاضي قضاة. له مؤلفات في العقيدة والحديث وأصول الفقه. توفي عام 1044م. (انظر: محمد جعفري هرندي: فقها وحكومت، مرجع سابق، ص 182).

** الحسن الطوسي: ولد محمد بن الحسن الطوسي في طوس عام 968م ورحل إلى بغداد، ونال احترام الدولة العباسية. يعرف بشيخ الطائفة، ومن أهم كتبه: المبسوط في فقه الإمامية، والنهاية في مجرد الفقه والفتاوى. توفي في النجف عن عمر يناهز الخامسة والسبعين عاماً. (انظر: محمد جعفري هرندي: فقها وحكومت، مرجع سابق، ص 182– 183).

ولذا اعتبر الشيعة أي سلطة غير سلطة المهدي المنتظر والمجتهدين العدول سلطة تقع تحت صفة السلطة الجائرة.[18] وفي هذا السياق يؤكد الشيخ الطوسي أن التعامل مع السلطان العادل في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس أمراً جائزاً فحسب؛ وإنما هو أمر ضروري. فإذا اطمأن الفقيه وأيقن أن مسؤوليته الموكولة إليه تخوله إقامة حدود الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتقسيم العادل للخمس وإحقاق الحق وتجنب كل ما هو مخالف للشريعة فهو أمر مستحب، أما إذا جاء خلاف ذلك فهو حرام شرعاً.[19]

الحقيقة أن تقسيم الـ "سلطان" إلى "عادل" و"جائر" في الفكر السياسي الشيعي في ذلك الوقت لم يكن بمعزل عن الظروف السياسية والواقع في تلك الفترة الذي أفرز تعاقب دويلات مختلفة على إيران؛ فـ«تنوع الحكومات في تلك الحقبة، سواء من الناحية المذهبية [سنة أو شيعة] أو طريقة التعامل مع المذهب الشيعي وفقهائه، كان له أثر واضح على الفكر السياسي الشيعي وخاصة فيما يتعلق بمسألة السلطان الجائر والسلطان العادل»،[20] حيث لعبت الدولة البويهية (932–1056م) دوراً إيجابياً في الفكر السياسي الشيعي، وذلك بسماحها إقامة الشعائر الشيعية وتقريبها للفقهاء والعلماء الشيعة، وفي المقابل لم ينل الفكر السياسي الشيعي مساحة من الحرية خلال فترة الدولة السلجوقية (1055–1193م) ذات التوجه السني ومناهضتها للشيعة، فعاد الاتجاه التقليدي لينادي بحرمة الاجتهاد، وكرس رموزه في ذلك الوقت مثل "أحمد بن علي الطبرسي"(ت. 1162م) جهودهم في الإبقاء على النص الديني وتنقيته من الاجتهادات، وبذلك غلبت روح التقليد على فقهاء هذه المرحلة.[21]

عادت المدرسة الاجتهادية العقلانية من جديد مع انهيار الدولة السلجوقية وتحول بعض حكام المغول إلى التشيع لينتقل الفكر السياسي الشيعي إلى مرحلة جديدة من التطور، حيث أصبح الفقيه الشيعي في تلك الحقبة «ينطلق في نظرته إلى السلطة من شرعية الشراكة السياسية معها لا من شرعية السلطة ذاتها، والتي لا تتحقق في حال غيبة الإمام المعصوم».[22] وقد نادى الفقيه الشيعي محمد بن مكي الجزيني العاملي الملقب بـ "الشهيد الأول"

(ت.1471م) بـ "النيابة العامة"* عن الإمام الغائب في «بسط ولايته لا على ميدان القضاء والحدود فحسب كما كان شائعاً في العصور السابقة وإنما بنيابة الفقيه عن الإمام في صلاة الجمعة في زمن الغيبة»[23] ليكون بذلك في مصاف الفقهاء المجددين لآرائهم في ولاية الفقيه.

لقد تبنى الفكر السياسي الشيعي في هذه المرحلة تأصيل الحق الإلهي وإثباته لأئمة أهل البيت، وسعى لتناول قضايا ظلت طوال الفترة السابقة مهمشة؛ مثل التعامل مع السلطة المغتصبة، وحدود التعامل معها ونطاقه، غير أن تلك الاجتهادات لم تصل إلى تناول شرعية السلطة باعتبارها في كل الأحوال سلطة مغتصبة، وظل الفكر السياسي الشيعي يدور حول مسألة النظام واللانظام وحاجة المجتمع لسلطة تتكفل بتوفير الأمن والحماية. ثم جاءت المرحلة التالية لينتقل الفكر السياسي الشيعي إلى مرحلة التفويض واعتبار السلطة في زمن الغيبة سلطة شرعية وفق شروط معينة.

الفكر السياسي الشيعي في فترة الدولة الصفوية

ظهرت مع قيام الدولة الصفوية وتبنيها المذهب الشيعي بوصفه مذهباً رسمياً للدولة وسط العالم السني بوادر تحول حقيقي في العلاقة بين الفقيه والسلطة. فالصفويون، الذين أرادوا تمييز أنفسهم وادعاءهم السلطة الروحية والزمنية عن الدولة العثمانية السنية، كانوا قد دشنوا نموذج دولتهم على أساس ديني يدعم المفاهيم السياسية للمذهب الشيعي،

---

* أنواع الولاية (النيابة) عند الشيعة: يقسم الشيعة الولاية أو النيابة عن الإمام المنتظر إلى ثلاثة أنواع هي:

1. الولاية الجزئية: والتي يقتصر فيها دور المرجعية (الفقيه) على الفتيا والقضاء ولا يتعداه إلى غير ذلك إلا في دائرة الولاية على شؤون القاصرين والغائبين وبعض الموارد الخاصة كالأوقاف ونحوها مما يدخل في دائرة الأمور الحسبية.
2. الولاية الخاصة: للفقيه في هذه الولاية أو النيابة حق الفتيا والقضاء وحق إصدار الأحكام في الموضوعات العامة أو الخاصة، فينفذ حكمه فيها كما ينفذ حكمه في القضايا الشرعية ولكنه لا يملك الولاية العامة التي يمتلكها الإمام المعصوم.
3. الولاية العامة المطلقة: وهو الرأي الذي يجعل فيه للولي الفقيه كل ما للرسول ﷺ والإمام المعصوم، فالولي الفقيه هو نائب الإمام في كل ما له من صلاحيات، فولايته نافذة في جميع الموارد التي كانت للأئمة المعصومين؛ أي أن كل ما كان للأئمة يمكن أن يتصدى له الولي الفقيه أيضاً، كما يجب على الناس الالتزام بكل أحكامه في شؤونهم العامة والخاصة. لمزيد من المعلومات انظر: خليل رزق، الولاية والحاكمية عند الشيعة، الطبعة الأولى، (بيروت: دار البلاغة للطباعة والنشر، 2002م)، ص151-153.

ويعمل على تحقيق غاياته وأبرزها إقامة الدولة الشيعية، والذي ما كان له أن يتحقق إلا بمشاركة نائب الإمام المعصوم (الفقيه) لتعود مسألة العلاقة بين الفقيه والسلطة من جديد بأبعاد مختلفة.[24]

الحق أن استقرار الدولة الصفوية وحاجتها للدعم الديني لتأكيد شرعيتها في مواجهة تنامي قدرة الدولة العثمانية السنية، وحاجة الفقهاء الشيعة للدولة الصفوية لما تحققه من استقرار وأمن يتيح للفقهاء الشيعة تدعيم المذهب الشيعي وزيادة نفوذهم وبالتالي تأسيس الدولة الشيعية الوحيدة، تعد من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى ذلك التقارب بين السلاطين الصفويين والفقهاء الشيعة، وانعكاس ذلك التقارب على تطور الفكر السياسي الشيعي في تلك الفترة، وتناوله قضايا جديدة لم تطرح من قبل. وفي ظل تلك الخدمات الجليلة التي قدمها الصفويون للمذهب الشيعي دارت قضية مهمة بين الفقهاء الشيعة؛ وهي كيفية الجمع بين السلطة المطلقة للصفويين والتي تعد من المنظور الشيعي سلطة مغتصبة وغير شرعية من ناحية، والخدمات الجليلة التي قدمتها هذه الدولة للتشيع من ناحية أخرى، فدارت الأسئلة المطروحة في تلك الفترة حول:

- هل يمكن اعتبار حكومة غير المعصوم حكومة أو سلطة شرعية إذا أقدمت على تقديم خدمات للمذهب الشيعي؟
- هل تختلف مسؤولية الفقهاء في دولة شيعية مثل الدولة الصفوية عنها مع حكم السلاطين من غير الشيعة أم لا؟[25]

لقد جاءت طبيعة علاقة الفقيه الشيعي عبدالعلي الكركي (1465-1533م)* بالدولة الصفوية النموذج الأكمل لإضفاء الشرعية الدينية على السلطان الصفوي، وقد أصبحت

* عبدالعلي الكركي: ولد علي حسين عبدالعلي العاملي في بعلبك بلبنان عام 1465م، وانتقل من جبل عامل بلبنان إلى النجف في العراق، ودعاه الشاه إسماعيل الصفوي إلى إيران، وعاش فيها حتى عهد طهماسب الصفوي. يعد أول فقيه شيعي يتمتع بالسلطة السياسية والتنفيذية بعد اتصاله بالدولة الصفوية. توفي في النجف عام 1533م (محمد جعفري هرندي: فقها وحكومت، مرجع سابق، ص 243).

طبيعة هذه العلاقة بمنزلة منعطف تاريخي في تطور الفكر السياسي الشيعي؛ فلأول مرة يمارس الـ"الفقيه" صلاحيات "النيابة العامة" عن الإمام، ومن ثم «لم يعد الفقيه مضطراً للخضوع بمقتضى "التقية"، بل أصبح قسيماً أساسياً في النظام السياسي، فنيابته عن الإمام المهدي تخوله دمغ الدولة بالشرعية، بينما تمنحه الدولة في المقابل الصلاحيات للمشاركة في تقدير مسارها العام بموجب أطروحة النيابة العامة للفقيه».[26] فراح المحقق الكركي يطور نظرية النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي والتي لم تعدُ حتى ذلك الوقت عن كونها نظرية جزئية غير شاملة، ليحولها إلى نظرية سياسية متقدمة متأثراً بظهور الدولة الصفوية الداعمة للمذهب الشيعي وانتفاء أسباب التقية.[27]

إن إعطاء الكركي للشاه طهماسب بن إسماعيل الصفوي (1523-1578م) إجازة للحكم بالوكالة عن نفسه، باعتباره نائباً عن الإمام المهدي هو إيذان بتأسيس باب يضفي الشرعية – من منظور الفقه الإثنى عشري- على الملوك الصفويين، وفي الوقت نفسه تأسيس لشرعية سياسية يتدخل بموجبها العلماء في السلطة السياسية.[28]

لقد فتحت هذه الخطوة المجال أمام المدرسة العقلانية الاجتهادية نحو مزيد من الرؤى والدراسات حول طبيعة حدود علاقة الفقيه بالسلطة؛ ففي تطور آخر اعتبر العلامة محمد تقي المجلسي (1627-1659م) الملوك الصفويين ملوكاً عادلين وليسوا حكام جور، ورأى ضرورة الاستفادة منهم في دعم المذهب الشيعي.[29] كما يعد الشيخ علي نقي (ت. 1060م) من جملة الفقهاء الذين نادوا بضرورة تفعيل دور الفقيه في الدولة حفاظاً عليها من الانحراف، ويرى أنه، بالإضافة إلى الأمور الشرعية التي لابد أن تكون في يد الفقهاء الجامعين للشروط، لابد أن تكون هناك علاقة وثيقة بين الملوك والفقهاء... فالفقهاء هم الركن الركين للحكومة لحفظها من الفساد والانحراف.[30] لقد تركزت اجتهادات المدرسة العقلانية في تلك الفترة على:

- تأكيد حق الفقهاء في المسائل الشرعية من قبيل القضاء والإفتاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة صلاة الجمعة وغيرها انطلاقاً من نظرية النيابة العامة عن الإمام الغائب.

- قبول سلطة الدولة الصفوية وإضفاء الشرعية عليها من منطلق الشراكة معها وتأكيدها واعترافها بدور الفقهاء في سياسة الدولة.

ويمكن القول هنا إن هذه الفترة قد شهدت اقتساماً للسلطة بين الفقهاء الشيعة وملوك الصفويين فـ«من ناحية، استفاد الفقهاء من قوة ودعم الدولة الصفوية للمذهب الشيعي، وفي المقابل استطاع ملوك الدولة الصفوية إضفاء الشرعية على سلطتهم وذلك بتأييدهم للفقهاء الشيعة».[31] غير أن المدرسة العقلانية قد شهدت انحساراً وسط حالة التجاذبات التي أفرزتها علاقة الفقيه بملوك الدولة الصفوية فيما بعد؛ ففي حين شهدت العلاقة بين الفقيه والشاه الصفوي تقارباً ملموساً عندما وطد الشاه طهماسب بن إسماعيل الصفوي علاقته بالفقيه الشيعي الكركي وأطلق عليه اسم نائب الإمام المهدي، وجد في المقابل الشاه إسماعيل بن طهماسب الصفوي في تلك العلاقة خطراً أفضى إلى تنامي القوة السياسية للفقهاء وهو ما يؤدي بدوره إلى تهديدات محتملة لسلطة الشاه، فأراد الشاه إسماعيل الجمع بين الشرعية السياسية والدينية في شخصه، ومن ثم ادعى تمتعه بنوع من العصمة بوصفه نائباً عن الإمام الغائب.[32] كما سعى بعد ذلك الشاه عباس الكبير (1641-1664م) سعياً حثيثاً إلى تقليص نفوذ وصلاحية الفقيه في مؤسسات الدولة وأجهزتها وحجم وطبيعة دور الفقيه، واختزاله فقط في إضفاء الشرعية على سياسات الشاه وقراراته مقابل ما يقدمه الأخير من خدمة؛ الأمر الذي مكنه في النهاية من كف أيدي الفقهاء عن شؤون الدولة.[33] فعادت المدرسة الإخبارية التقليدية في أواخر الدولة الصفوية للساحة من جديد رافضة الاعتراف بولاية الفقهاء، واعتبار أولئك الفقهاء منحرفين عن خط أهل البيت، واعتبار العمل السياسي وإقامة الدولة وممارسة مهامها اغتصاباً لسلطة وصلاحيات الإمام المعصوم، فنادى الفقهاء التقليديون بحرمة الاجتهاد

وطالبوا باعتزال السياسة، وهو ما دفع بملوك الدولة الصفوية المناهضين لتدخل الفقهاء في السلطة إلى تشجيع الدعوة إلى "الاتجاه الصوفي والعرفاني" الذي يخدم توجهاتهم في هذا الجانب، وقد عرف هذا الاتجاه فيما بعد بالتشيع الصفوي* في مقابل التشيع العلوي.[34] ولعل أهم الأسباب التي أدت إلى خفوت المدرسة الاجتهادية وتقلص دورها في الساحة السياسية الإيرانية في ذلك الوقت هي:

- سياسة ملوك الدولة الصفوية المتأخرين المناهضين لتدخل الفقهاء في شؤون الدولة.
- انتهاء حكم الدولة الصفوية الداعم الرئيس للمذهب الشيعي.
- هجرة فقهاء المدرسة العقلانية من إيران.[35]

الحقيقة أن الدولة الصفوية قد لعبت دوراً كبيراً في تطور الفكر السياسي الشيعي بتبنيها المذهب الشيعي الإثنى عشري مذهباً رسمياً لها؛ وهو ما أدى إلى حراك داخل ذلك الفكر أفرز جدلية جديدة هي "جدلية التفويض الشرعي من قبل الفقيه" للسلطان الصفوي بوصفه نائباً عن الإمام المعصوم. ولقد أتاحت هذه الجدلية بدورها مجالاً لتناول أو معالجة إشكاليات وقضايا مطروحة في السابق من قبيل شرعية الحكومة في زمن الغيبة، وطبيعة وحدود العلاقة بين الفقيه والسلطة. وعلى الرغم من انحسار دور المدرسة الاجتهادية العقلانية في أواخر عهد الدولة الصفوية مروراً بسيطرة الأفغان ثم الأفشاريين على إيران وصولاً إلى بداية العصر القاجاري، فإنها كانت العامل الأهم في تطور الفكر السياسي الشيعي الذي ظل طوال تلك العهود السابقة الرافد الوحيد للفكر السياسي الإيراني بشكل عام، لتظهر مع بداية الحركة الدستورية عام 1906م روافد جديدة غذت من جهة الفكر السياسي الإيراني، ودفعت من جهة أخرى بالفكر السياسي الشيعي لتناول قضايا لم تكن مطروحة في السابق؛ سعياً لمواكبة المستجدات على الساحتين الداخلية والخارجية.

---

* التشيع الصفوي والتشيع العلوي: عقد المفكر الإيراني المعروف علي شريعتي مقارنة بين "التشيع الصفوي" و"التشيع العلوي" حيث وجد التشيع الصفوي أداة للتقاعس والعزوف عن أداء الواجب لتحقيق غايات المذهب الشيعي، ووجده على النقيض تماماً من "التشيع العلوي" الديناميي والداعي إلى الجهاد بدلاً من الركون والتقية، وسوف تتناول الدراسة هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد ودوره في نجاح الثورة.

الفصل الثاني

الفكر السياسي الشيعي منذ بداية الدولة القاجارية عام (1782م) حتى مقدمات ثورة (1979م)

شهدت هذه المرحلة تطوراً فكرياً ملموساً حول نظرية ولاية الفقيه والتوسع في صلاحيات هذه الولاية، كما شهدت هذه المرحلة كذلك تنامي قوة المؤسسة الدينية، ويُرجع المؤرخ الإيراني الدكتور حامد الكّار أسباب قوة المؤسسة الدينية وتحولها إلى قوة اجتماعية في العصر القاجاري إلى:

- افتقار الدولة القاجارية إلى الشرعية – من المنظور الشيعي – مقارنة بملوك الدولة الصفوية الذين ادعوا انتسابهم لأئمة أهل البيت.
- تودد ملوك القاجار إلى فقهاء الشيعة بوصفهم المؤسسة الدينية القادرة على إضفاء الشرعية على سلطتهم.
- المتغيرات السياسية الدولية والهجمات الروسية على إيران؛ الأمر الذي دفع بالدولة القاجارية للتوسل إلى الفقهاء لدفع الإيرانيين للوقوف في وجه تلك الهجمات.[1]

جدير بالذكر هنا، أن هذه المرحلة وما شهدته من تطور في الفكر السياسي الإيراني بشكل عام، لم تكن بمعزل عن المراحل التي سبقتها، فقد أثيرت الإشكاليات ذاتها التي طرحت في السابق مثل: أسس شرعية السلطة، وصلاحيات الولي الفقيه، وأنواع السلاطين، وغيرها من الإشكالات، بالإضافة إلى تناول مفاهيم جديدة في كتابات ومؤلفات تلك الفترة من قبيل: مفهوم الشعب، والرعية، والاستبداد، والاستعمار، والعدالة بمفهومها الجديد، وتجلت تلك المفاهيم بشكل واضح في فترة الحركة الدستورية.[2]

ففيما يتعلق بأسس شرعية السلطة في الفكر الشيعي في هذه الفترة، سار الفقهاء على نهج سابقيهم في التأكيد على أن السلطة الإلهية هي المصدر الشرعي للحكم، ولما كان الإمام الغائب هو المخول من قبل الله تعالى بهذه السلطة فقد أصبحت الدولة القاجارية من منظور الفكر الشيعي دولة غير شرعية. وانطلاقاً من ذلك اعتبر "الميرزا القمي" (ت.1231هـ/ 1816م) سلطة القاجاريين حكومة جائرة، ودعا إلى ضرورة تولي الفقهاء المجتهدين الأمور الشرعية مثل الخراج والزكاة وغيرها وقسم الحكومات إلى :

- حكومة الإمام المعصوم المنبثقة من السلطة الإلهية.
- الحكومة الجائرة والتي تنقسم إلى حكومة جائرة مناهضة للمذهب الشيعي وأخرى جائرة مؤيدة له، وبما أن الحاجة تدعو إلى ضرورة وجود سلطة فقد أيد الميرزا القمي وجود سلطة جائرة تخدم مصالح الشعب. ورأى أن النموذج المثالي لتلك السلطة الجائرة هو سلطة يقودها ملك يتحلى بالخلق والعدل، وأن لقب "ظل الله على الأرض" هو بمثابة حماية الملك لشعبه من الجور والظلم ويكون ظلاً للعدل الإلهي.[3]

من ناحية أخرى يرى الفقيه الشيعي كاشف الغطاء (1743–1812م) أن المعيار القائم على طاعة الإمام المعصوم يختلف عن معيار طاعة الشاه؛ فطاعة الإمام المعصوم ناشئة من ذات وماهية الإمام بوصفه معصوماً ومؤيداً من قبل الله عز وجل، والوحيد المخول لإقامة السلطة الإلهية الدينية، أما طاعة الشاه فإنها طاعة عرضية قائمة على معايير تحكمها المصلحة والهدف كالدفاع عن الإسلام ودرء المخاطر وغيره، ولذا فطاعة الملوك في زمن الغيبة لا تقوم – من المنظور الشيعي– على شرعيتهم في السلطة وإنما وفق مصالح وأهداف معينة.[4]

من هذا المنطلق استمرت نظرية التفويض من قبل نائب الإمام للسلطان في العصر القاجاري، وعرفت بنظرية "السلطة المفوضة"، وتركزت أبعاد هذه النظرية في الفكر السياسي الشيعي في أن شرعية السلطة ناشئة من تفويض الولي الفقيه لها لكي تخرج من حيز السلطة الجائرة إلى سلطة شرعية.[5]

الحق أن استمرار إشكالية السلطة في زمن الغيبة على مر العصور السابقة واعتبارها سلطة مغتصبة وغير شرعية، قد ساهم في ظهور بعض القراءات المختلفة التي حاولت الخروج من دائرة مفهوم "السلطة الغاصبة وغير الشرعية" والسعي إلى إعادة بلورة الموقف السلبي تجاه السلطة وتأسيس لفقه يتعامل مع الواقع المعيش، فجاء الفقيه الشيعي أحمد النراقي* (ت.1829م) لينتقل بالفكر السياسي الشيعي إلى مرحلة جديدة من حيث طبيعة علاقة الفقيه بالسلطة ويطور نظرية النيابة العامة من "إجازة الملوك" إلى "تصدي الفقهاء" أنفسهم للحكم، متجاوزاً بذلك نظرية "الانتظار"، فأعاد بلورة نظرية النيابة العامة لتتحول من نيابة الفقيه عن الإمام الغائب والتي تحكمها نظرية "الغيبة والانتظار" إلى "ولاية الفقيه المطلقة"، واستدل النراقي على جواز الولاية للفقهاء وحصرها فيهم، بالأدلة النقلية، والإجماع، والضرورة، والعقل، وقدم من الأخبار الواردة في حق العلماء ما يؤكد نظريته، فاستند إلى الأحاديث التي تؤكد حق الفقهاء في الولاية من قبيل (العلماء ورثة الأنبياء)** و(اللهم ارحم خلفائي الذين يأتون من بعدي ويروون حديثي وسنتي).***[6] كما يؤكد الفقيه محمد حسن نجفي أحد فقهاء العصر القاجاري في كتابه صاحب الجواهر على ضرورة تصدي الفقهاء للحكم قائلاً: «لقد ثبت في مواضع كثيرة حق الفقهاء في نيابة الإمام المعصوم، فللفقيه الحق في نيابة الإمام في الشؤون الاجتماعية والسياسية، ولذلك فليس هناك فرق بين الإمام والفقيه، وإذا لم يكن للفقهاء النيابة العامة عن المعصوم فإن سائر الأمور في المذهب الشيعي سوف تتعطل».[7] وبذلك شملت الولاية العامة فترة العصر القاجاري «الأمور العامة والشؤون الاجتماعية والسياسية ولم تقتصر على الأمور الحسبية فقط».[8]

* أحمد النراقي: ولد العلامة أحمد بن محمد مهدي النراقي في نراق من نواحي كاشان، درس على يد السيد محمد مهدي الشهرستاني والشيخ جعفر كاشف الغطاء والوحيد البهبهاني في النجف وكربلاء. من أبرز تلاميذه الشيخ الأنصاري، له بحوث كثيرة؛ أبرزها مستند الشيعة وعوائد الأيام، ويعد أول فقيه ينادي بالولاية العامة للفقهاء. (توفيق السيف: ضد الاستبداد، مرجع سابق، هامش، ص 184).

** حديث صحيح: رواه أبو داود في باب العلم برقم 3641، والترمذي في باب العلم برقم 2682، وابن ماجة في مقدمته.

*** حديث غير صحيح، انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ الألباني، برقم 854، المجلد الثاني، الطبعة الخامسة (بيروت: المكتبة الإسلامية، بيروت، 1995م)، ص 269.

الحق أن ثورة "التنباك"* التي قادها آية الله الميرزا "محمد الشيرازي" من النجف عام1891م تُعد أبرز نموذج لتعاظم سلطان الفقيه في مقابل الدولة في ذلك الوقت. فبعيداً عن أحداث ومجريات تلك الثورة وانتقالاً لنتائجها، يلاحظ ظهور المؤسسة الدينية بوصفها قوةً ومحركاً لا يستهان به على الساحة الإيرانية من جهة، وتأثيرها على الثورة الدستورية عام 1906م من جهة أخرى. لقد جاءت تلك الثورة لتكون أول محك لتعامل المؤسسة الدينية مع المتغيرات السياسية والاقتصادية الجديدة الداخلية والخارجية، وأول محك حقيقي ضد السلطة المطلقة لناصر الدين شاه القاجاري وتزايد امتيازات الأجانب.

الجدير بالذكر هنا أن ثورة التنباك لم تكن بمعزل عن تلك الدعوات التي نادى بها دعاة الإصلاح في تلك الفترة، وفي مقدمتهم جمال الدين الأفغاني** والذي يعد واحداً من أكثر المفكرين نفوذاً في موقف علماء الدين وفي المجتمع الإيراني، حيث يرى البعض أن تأثير جمال الدين الأفغاني يندرج تحت المقدمات الاجتماعية، وعاملاً من العوامل الفكرية لحركة الاحتجاج ضد الحكومة، التي لعبت دوراً في عملية الحراك السياسي والاجتماعي في إيران.[9]

---

* ثورة التنباك: اندلعت ثورة التنباك عندما منح ناصر الدين شاه إحدى الشركات الإنجليزية حق احتكار التبغ والتنباك؛ وقد أدى ذلك إلى تضرر المزارعين، حيث لم يتمكنوا من بيع محاصيلهم إلا لهذه الشركة التي كانت تشتري محاصيلهم بأبخس الأسعار. ومما فجر الأمر محاولة موظفي هذه الشركة التبشير للمسيحية، فتحولت النقمة إلى ثورة عمت كل أرجاء إيران. وعزز موقف هذه الثورة والعصيان تلك الفتوى، التي أصدرها آية الله ميرزا حسن الشيرازي الذي كان يعد المرجع الشيعي الأعلى في العالم، بتحريم التدخين. فهب الناس إلى إحراق غلايينهم وإتلاف ما في بيوتهم، وهاجم جموع الناس مقر الحكومة واضطر الشاه في النهاية إلى إلغاء امتياز الشركة كلياً عام 1892م (انظر: حامد الگار: دين ودولت در ايران، ص 307، 308).

** جمال الدين الأفغاني: ولد جمال الدين الأفغاني عام 1838م، رحل إلى الهند في الثامنة عشرة للاستزادة من العلم، ثم ذهب إلى مكة وأسس "جمعية أم القرى" للدعوة للوحدة الإسلامية، كما أسس صحيفة "حبل متين" يدعو فيها الهنود لمقاومة الاحتلال البريطاني، ما أدى إلى طرده من الهند. استقر بعدها في مصر، ثم نفي منها. أنشأ مجلة "العروة الوثقى" مع الشيخ محمد عبده، أعجب ناصر الدين شاه بهجوم الأفغاني على الإنجليز ودعاه إلى إيران وبدأ في دعوة الإيرانيين إلى اليقظة ومقاومة النفوذ الأجنبي. توفي عام 1897م. انظر: علي شلش: جمال الدين الأفغاني بين دارسيه، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشرق، 1987م)، ص 230 وما بعدها؛ محمد إقبال (رسالة الخلود) أو جاويد نامه، ترجمة وشرح الدكتور محمد السعيد جمال الدين (القاهرة: سجل العرب، 1994م).

لم يقف تأثير الأفغاني على ثورة التنباك فحسب، بل إنه ركز في رسائله التي بعث بها إلى الميرزا الشيرازي وكبار الفقهاء، على ضرورة استثمار القوة الدينية التي كشفت عنها تلك الثورة في الضغط على الدولة القاجارية لإجراء إصلاحات واسعة في نظامها، فواصل الأفغاني هجومه على الشاه، بحيث أصبحت أفكاره وأطروحاته من مقدمات الثورة الدستورية عام 1906م. فدعا جمال الدين الأفغاني إلى ضرورة تأسيس سلطة دستورية وتشكيل مجلس يخول الشعب الدخول المباشر في تحديد مصيره؛ لأن المناصب الحكومية ومصير الشعب أصبحا – كما يرى الأفغاني– في أيدي من لا يراعون حقوق الشعب والدولة، وعلى علماء الدين إقامة السلطة الشرعية، كما لابد أن يؤسس مجلس للشورى يتماشى مع الشريعة الإسلامية وحقوق الشعب.[10]

إذا جاز لنا القول هنا إن الفكر السياسي الشيعي – المدعوم والمتأثر بحركة الاجتهاد في العالم السني والفلسفات القديمة – قد ظل طوال تلك الفترة المحرك الرئيسي للفكر السياسي الإيراني، فإن هذا الأخير قد استوعب فيما بعد روافد جديدة استقاها من الفكر الأوربي الحديث بعد عصر النهضة كان لها جل الأثر في إثراء وتنوع مجالاته التي تبلورت بطبيعة الحال مع الثورة الدستورية.

فقد كان لانفتاح إيران على الغرب طيلة عهد الدولة القاجارية، والتوسع في البعثات الدراسية إلى الدول الأوربية، الأثر الواضح في تطور مختلف مجالات الحياة في إيران، بحيث مهدت المؤسسات التعليمية الجديدة الطريق أمام دخول أفكار ونظريات جديدة ساعدت في ظهور طبقة جديدة من المثقفين، يختلفون اختلافاً جذرياً عن المفكرين التقليديين في رؤيتهم لشتى المواضيع، حيث كانت هذه الطبقة تؤمن بحقوق الفرد ونشر الحرية والمساواة وليس بالحق الإلهي للملوك وتعظيم ظل الله على الأرض، ومن منطلق المبادئ الليبرالية والوطنية والاشتراكية وليس من منطلق صلاحيات الاستبداد الملكي، الأمر الذي دفع بهذه الطبقة المستنيرة إلى إعادة صياغة المفاهيم القديمة لتتحول الملكية من ملكية مستبدة إلى ملكية دستورية ومن "مجتمع ديني" إلى "مجتمع مدني وطني".[11] كذلك تحول مصطلح الأمة ودلالاته، فبعد أن ظل هذا المفهوم، حتى بداية الثورة الدستورية، ذا

أبعاد دينية واعتبار الأمة أتباع الشريعة «تحول ذلك المفهوم ليعرف بالـ"رعايا" بمعنى مجموعة من الناس يعيشون تحت كنف حكومة ما وتابعة لسلطة سياسية، بعيداً عن المفهوم الديني لذلك المصطلح».[12]

لقد أقنعت الأفكار الغربية – وبخاصة أفكار الثورة الفرنسية التي تدعو إلى الحرية والمساواة – الطبقة المستنيرة في إيران بأن التاريخ ليس إلا مسيرة للتقدم الإنساني، وليس الصعود والهبوط الدوريين للسلالات الملكية، كما أن التقدم الإنساني يمكن تحقيقه بتحطيم القيود الثلاثة؛ وهي: الاستبداد الملكي، والرجعية، والاستعمار، بحيث وجدوا القيد الأول عدواً للحرية والمساواة، والقيد الثاني خصماً أيديولوجياً للمعرفة العلمية العقلانية، أما القيد الثالث فجاء كمستغل اقتصادي للدول الضعيفة، ومن ثم وجد هؤلاء في كل من النظم الدستورية، والعلمانية، والقومية وسائل حيوية تساعد في عملية التحديث الاجتماعي والسياسي في إيران.[13]

وبطبيعة الحال لم يكن الفكر السياسي الإيراني بمعزل عن رياح التغيير التي طالت إيران في مختلف المجالات، فقد دخلت في الحياة السياسية الإيرانية مفاهيم لم تكن مطروحة من قبل؛ مثل الحرية بمفهومها الأوسع، والديمقراطية، والحياة الدستورية، وغيرها من المفاهيم التي أفرزت بدورها زخماً من الأفكار والرؤى المتباينة حول الحقل الدلالي لتلك المفاهيم، وكان من الطبيعي كذلك أن يؤدي نجاح الثورة الدستورية وتأسيس البرلمان، إلى بلورة الأيديولوجيات الحديثة وظهورها في شكل أحزاب وتنظيمات طرحت أفكارها وأيديولوجياتها، سواء الليبرالية أو اليسارية أو القومية.

وعلى الجانب الآخر كان لذلك التطور في الحياة السياسية الإيرانية أثر إيجابي في عملية الحراك السياسي داخل الفكر الشيعي بشقيه الإخباري والعقلاني، بحيث سعى هذان الاتجاهان إلى قولبة تلك المفاهيم بما يتماشى وميولهما اللذين عرفا فيما بعد بـ"المستبدة الشرعية" (الاتجاه الإخباري) و"المشروطة" (المؤيدون للحياة الدستورية نسبة إلى الاتجاه العقلاني).

لقد تمثلت طبيعة الفكر السياسي الشيعي في السابق - كما هو معروف - في منح الشرعية للملوك الشيعة ومنحهم إجازة من قبل نواب الإمام الغائب (الفقهاء) في مقابل الاعتراف بسلطة الفقهاء الدينية، ولكن مع تطور هذا الفكر وتخليه شيئاً فشيئاً عن نظرية الإمامة الإلهية المثالية ورفضه لوليدتها انتظار الإمام المهدي، انطلق الفكر السياسي الشيعي - الذي كان قد قبل بمبدأ قيام الدولة في عصر الغيبة منذ العهد الصفوي - ليطور نظرية السلطة والدولة ويشرك العلماء في إدارة البلاد.[14] فجاءت عملية انفتاح إيران على الغرب، وطرح أفكار ورؤى سياسية جديدة على الساحة الإيرانية لتدفع بالخط العقلاني نحو قولبة المفاهيم الدينية في أوعية سياسية حديثة، وإيصال البيان الفقهي الشيعي وتقريبه مع منظومة المفاهيم السياسية الحديثة وممازجتها مع الفكر السياسي الحديث، ومن ثم نادى هذا الاتجاه بـ "الملكية الدستورية" وفي المقابل نادى الاتجاه الإخباري بـ "الملكية الدستورية الشرعية".

الفكر السياسي الشيعي خلال فترة الحركة الدستورية

ارتكز الخطاب السياسي الشيعي في هذه المرحلة على مفهومين دارت حولهما مؤلفات واجتهادات الفقه السياسي الشيعي وهما:

- الملكية الدستورية والملكية الدستورية الشرعية.*

وقد تزامن مع هذين المفهومين دخول مجموعة من المفاهيم؛ مثل الحرية، والمساواة، والقانون، والبرلمان، وفصل السلطات التي دفعت بكلا الاتجاهين الإخباري والعقلاني إلى تطويع تلك المفاهيم لتتفق مع فكره. والواقع أن ذلك التباين بين كلا الاتجاهين حول

---

* الملكية الدستورية والملكية الدستورية الشرعية: تأتي مسألة شرعية السلطة بوصفها الحد الفاصل بين مؤيدي الملكية الدستورية والملكية الدستورية الشرعية؛ ففي حين يرى الفريق الأول أن السلطة قائمة على الشرعية الإلهية والشرعية الشعبية، يرى مؤيدو الملكية الدستورية الشرعية أن شرعية السلطة قائمة على السلطة الإلهية فقط وتستمد شرعيتها من هذه السلطة. وهنا يتضح أن النموذجين سلطتان شرعيتان عند مؤيديهما، ولا تجد الدراسة هنا مفراً من استخدام هذين المفهومين في هذه الدراسة انطلاقاً من دأب الدراسات الإيرانية والعربية كذلك على توصيف هذين الفريقين بهذين المصطلحين.

مجموعة المفاهيم المختلفة كان ناشئاً من المرتكز الفكري لكل منهما؛ ففي حين أن قراءة الاتجاه الإخباري (الشرعية) لهذه المفاهيم المختلفة قد بنيت على القرآن والسنة وما أُثر عن أئمة الشيعة، فإن الاتجاه العقلاني (المشروطة) استوعب هذه المفاهيم بصورة أوسع معتمداً على أدواته الفكرية (العقل والاجتهاد) بالإضافة إلى القرآن والسنة وما أُثر عن الأئمة، وهو ما سيتضح عند تناول مختلف تلك المفاهيم وقراءة رموز كلا الاتجاهين.

قراءة الاتجاهين العقلاني (المشروطة) والإخباري (الشرعية) لمختلف المفاهيم

جدير بالذكر أن اختلاف قراءة كلا الاتجاهين لمختلف المفاهيم، لم يكن قائماً فحسب على آلية تلك المفاهيم ودورها في الحياة السياسية، بل وصل كذلك إلى الحقل الدلالي لتلك المفاهيم، حيث أصبح لكل مفهوم حقله الدلالي المغاير عند كل منهما.

مفهوم السلطة وأسس شرعيتها وأنواعها

يرى المنادون بالملكية الدستورية أن شرعية السلطة قائمة على أساسين هما: "الشرعية الإلهية" و"الشرعية الشعبية"، وأن السلطة الدستورية ما هي إلا عين الإسلام وداعمة له من أجل رقي البلاد الإسلامية، وأن السعي في هذا المجال هو بمنزلة الجهاد مع الرسول ﷺ ولذا «أصبحت المواءمة بين السلطة الإلهية وحقوق الشعب هدفاً رئيسياً للفقهاء المؤيدين للحياة الدستورية».[15]

ينطلق محمد حسين النائيني* (1860– 1936م) – أبرز العلماء الشيعة المؤيدين للملكية الدستورية – في رسالته تنبيه **الأمة وتنزيه الملة** إلى إيجاد صيغة مناسبة للتوفيق بين استمرار غيبة الإمام وبين الحاجة العملية إلى شكل من أشكال الحكم الذي لا يتضارب

---

* محمد حسين النائيني: ولد الميرزا محمد حسين عبدالرحيم النائيني في نائين من أعمال أصفهان عام 1860م. درس في أصفهان أصول الفقه والفلسفة وعلم الكلام، رحل إلى سامراء التي كانت قبلة الدارسين في ذلك الوقت، وبقي فيها أحد عشر عاماً واصل خلالها دراسة اللغة العربية والفقه. كان من أبرز الداعين إلى الحياة الدستورية، توفي عام 1936م، (لمزيد من المعلومات، انظر: توفيق السيف: ضد الاستبداد، مرجع سابق، ص 144).

مع المتطلبات الدينية فـ « نجد النائيني يستعير نظرية "جون لوك" في العقد الاجتماعي* في تشكيل رؤية دينية للسلطة، حيث يرى أن تولي السلطة بهذا المعنى هو نوع من الأمانة النوعية والتي تقوم على تصريف أمور الناس باستعمال القوى الخاصة بالدولة. ويقارب بإتقان مع المفاهيم السياسية الإسلامية، حيث يرى النائيني أن الولاية على أمر المسلمين هي من هذا النوع، لا من نوع التملك أو تصرف المالك في ملكه، ولذلك أطلق أئمة الدين وعلماؤه على أصحاب هذه الوظيفة اسم الوالي أو الراعي».[16] كما يتساءل النائيني هنا في هذا الصدد «لما كان الملك والسؤال والفعالية لمن يشاء من صفات الله تعالى؛ فكيف يستولي عليها السلاطين ويتصفون بها؟... إن مفهوم السلطة في الإسلام وسائر الشرائع والأديان وعند العقلاء والحكماء، قائم على مفهوم الولاية من أجل الخدمة ووكالة عن الشعب وباسمه، وليس على التعسف والاستعباد».[17]

أما المنادون بالملكية الدستورية الشرعية فوجدوا أن السلطة السياسية هي سلطة إلهية بحتة، وقد أكد أبرز فقهاء هذا الاتجاه فضل الله النوري** على أسلمة السلطة ورقابة الفقهاء الشيعة لتتحقق السلطة الشرعية.[18] إن معارضة هذا الاتجاه للحياة الدستورية قد جاءت من منطلق معارضة الإصلاح على النمط الغربي وعدم مراعاة خصوصيات المجتمع الإيراني، التي لا تتفق مع تلك التوجهات الغربية على حد قول أتباع هذا الاتجاه.

---

* العقد الاجتماعي: تقوم نظرية جون لوك في العقد الاجتماعي على الدعوة إلى الملكية المقيدة على أساس أن السلطة ما هي إلا وديعة في يد الحاكم لمصلحة الشعب، ويحق للشعب أن يسحب ثقته ويسترد وديعته وسيادته الأهلية ليفوض حاكماً جديداً لممارسة السلطة. وتقوم نظريته على أساس أن الأفراد لم يتنازلوا في هذا العقد عن جميع حقوقهم، وإنما عن جزء منها وتمسكوا بحقوقهم الأخرى. ويعتبر الحاكم عند لوك جزءاً من العقد، فإذا أخل بشروط هذا العقد جاز للأفراد فسخ العقد وعزل الحاكم. انظر: ثروت بدوي: النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، 1992م)، ص 135.

** فضل الله النوري: ولد فضل الله النوري في النجف عام 1842م، درس في النجف وأكمل دراسته في سامراء حين التحق بأستاذه الميرزا الشيرازي. عاد إلى طهران حوالي عام 1882م وشارك في ثورة التنباك. شارك بفاعلية في الحركة الدستورية ولاسيما في تنظيم الاعتصام الأول للعلماء والتجار في صحن ضريح شاه عبدالعظيم. بعد أن وجد أن الثورة الدستورية انحرفت عن الأسس الإسلامية وقف في وجه المنادين بالدستورية وأطلق على فريقه اسم المستبدة، واتهم بمناصرة الاستبداد وحكم عليه بالإعدام بعد محاكمة صورية. وبعد نجاح الثورة الإيرانية عام 1979م تم تكريم فضل الله النوري حيث أطلق اسمه على أحد شوارع طهران، واختير يوم الذكرى السنوية لإعدامه موعداً لافتتاح مجلس الشورى الأول بعد الثورة. (انظر: توفيق السيف: ضد الاستبداد، مرجع سابق، ص 76).

أنواع الحكومات في عصر الغيبة

قسم مؤيدو الملكية الدستورية الحكومات في عصر الغيبة إلى:

- حكومة مستبدة
- حكومة دستورية

وبطبيعة الحال وقفوا إلى جانب الحكومة الدستورية التي تقوم على تحديد صلاحيات الحاكم، وتحقيق سيادة القانون، والحرية، وحفظ حقوق الشعب. وانطلاقاً من إيمانهم بأن أي سلطة في عصر الغيبة هي سلطة جائرة ومغتصبة لحق الأئمة؛ فإن وضع هذه السلطة ضمن قالب الدستور وتحديد صلاحيات الحاكم قد يخفف من حدة مسألة اغتصاب السلطة، فـ«السلطة الدستورية هي تأطير للسلطة وإخضاعها تحت سلطة الدستور وعدم السماح بوجود تجاوزات لسيادة القانون، وكبح جماح الاستبداد...إن أساس الرفاهية والاستقرار والحرية لإيران هي الحياة الدستورية، فالحياة الدستورية ما هي إلا إخضاع الحكومة والشعب لسلطة القانون المطابق للأحكام العامة والخاصة للمذهب الإثنى عشري، وتنفيذ الأحكام الإلهية ومنع المنكرات وإشاعة العدل ومحو الظلم»[19] ولما كانت العصمة الإلهية والتقوى من مرتكزات تحديد هوية الحاكم التي لا تتأتى إلا للأئمة المعصومين، فمن الممكن الوصول، من وجهة نظر النائيني، إلى تلك المرتكزات عن طريق السلطة الدستورية التي تقوم على:

- الدستور الذي يحدد الحقوق والواجبات للحكام والمحكومين.
- ترسيخ مبدأ الرقابة والمحاسبة عبر مجلس يحُول بدوره دون تحول الملكية الدستورية إلى ملكية مستبدة.[20] ويعتبر النائيني «الحاكم الظالم الذي لا يتقيد بدستور ومجلس نيابي مغتصباً لأمرين هما: حق الإمام الغائب، وحرية الشعب. بينما الحاكم المقيد بالدستور والبرلمان فهو مغتصب لحق الإمام وحده ولكنه يؤمّن حريات الشعب، ولذلك يرجح حكمه على من لا يتقيد بالدستور طالما أن غيبة الإمام مستمرة».[21]

كما يقسم الشيخ إسماعيل المحلاتي - أحد الرموز المؤيدة للملكية الدستورية- الحكومات إلى ثلاثة أنماط هي:

- حكومة الإمام المعصوم
- الحكومة الدستورية المقيدة
- الحكومة المطلقة المستبدة

ويرجح بعد عرضه لهذه الأنماط الثلاثة نمط السلطة الدستورية معللاً أنه بما أن «حكومة الإمام ليست ممكنة في عصرنا الحاضر لأن الإمام مازال غائباً... فإننا مضطرون لاختيار أحد النمطين الآخرين. وبلاشك، فإننا نرجح الحكومة المقيدة بالدستور على السلطة المطلقة المستبدة».[22]

وفي معرض تأييده للحكومة الدستورية يقول روح الله نجفي: «إننا لو ذهبنا إلى أنه لابد من إطاعة السلطان في كل ما يقوله سواء أكان ذلك متماشياً مع مصلحة الدولة أم لا، ومحافظاً على أصول الشريعة أو منافياً لها؛ فإن ذلك يمثل السلطة المستبدة المطلقة بعينها، والتي لا يملك شخص حق الرد على أوامر الملك أو رفضها...بينما نرى في المقابل أن طاعة أوامر الملك وتأييدها قائمة في سلطة الملكية الدستورية وفق تماشيها مع دستور الدولة ومصلحتها...إن القانون هو الحاكم في السلطة الدستورية الذي ينصاع له الجميع ويتقيدون به».[23]

على الجانب الآخر يقسم مؤيدو الحكومة الدستورية الشرعية الحكومات إلى ثلاثة أنماط:

"الحكومة المستبدة" و"الحكومة الدستورية" و"الحكومة الدستورية الشرعية". ويرى محمد حسين تبريزي، أحد رموز هذا الاتجاه، أن أسس وقوانين الحياة الدستورية مخالفة للشرع وهي أكثر فساداً من الحكومات المستبدة «فإذا كان الجانب السلبي في فترة

الاستبداد قد تمثل في احتكار السلطة في يد جماعة غير لائقة وفاسدة؛ فإن تأييد السلطة الدستورية هو إنكار ضروريات الشريعة، والتي تؤدي بدورها إلى الكفر وليس إلى المعصية والفسق فحسب».[24] من ذلك المنطلق أيد هذا الاتجاه محمد علي شاه القاجاري وسلطته المستبدة على حساب السلطة الدستورية ومن هنا عرفوا بـ"المستبدة".[25]

الحياة الدستورية والقانون

تعتبر الحياة الدستورية عند مؤيديها باعثاً لدعم الإسلام وتقويته، ويتمثل هدفها في «استقلال إيران، كما أن السير في هذا الركب هو أمر مقدس، والتخاذل عنه بمنزلة خذلان لإمام الزمان».[26] ويرى النائيني أن «تغيير السلطة الجائرة إلى سلطة عادلة، هي من الواجبات التي لابد من تحقيقها للحفاظ على الإسلام»،[27] فالدستور من وجهة نظر روح الله النجفي هو عين الإسلام، والإسلام هو ذاته الدستور، والمؤيد للدستور هو المؤيد للإسلام، ويؤكد أن «أولئك الذين ينقادون وراء كلمة الشرعية إنما هي كلمة حق يراد بها باطل، لأنه كما هو معروف أن الحكومة الحق بجميع ما تحمله من خصوصيات شرعية [من المنظور الشيعي] لا يمكن تحقيقها إلا بظهور المهدي المنتظر».[28]

بما أن الحياة الدستورية مرتبطة بالدستور والقانون؛ يرى مؤيدوها أن الدستور عامل لحفظ حقوق الشعب وأداة لرفاهيتهم. وهذا الدستور، من وجهة نظر النائيني، بمثابة رسالة علمية في باب العبادات والمعاملات، وأن معارضة سن القوانين في البلاد الإسلامية إنما هو خطأ، فلابد من وجود دستور يؤطر ويحدد مسؤوليات وصلاحيات السلطة. إن تأييد هذا الدستور والاقتباس من الدساتير الأوربية ليس، من وجهة نظر النائيني، بدعة دخيلة على الإسلام، فدساتير أوربا مقتبسة ومستعارة في الأساس من القرآن والسنة الكريمة وما أُثر عن الأئمة الشيعة وفقهاء الإسلام.[29]

في المقابل وجد المؤيدون للحكومة الشرعية في الحياة الدستورية خطراً يؤدي إلى تغيير النظام الملكي وظهور العديد من المفاسد؛ فالحياة الدستورية من وجهة نظر حسين علي التبريزي «أمر مخالف للشرع من الأساس، فالقوانين التي تشرع مساواة الرجل بالمرأة،

والمسلم بالكافر وتبيح المسكرات، هي قوانين منافية للإسلام...إن الأمر الواجب اتباعه ليس السلطة الدستورية الغريبة على الإسلام، وإنما يجب اتباع حكم الله والأنبياء والأئمة والفقيه الجامع للشرائط، وأن أي حكم غير ذلك إنما هو حكم الطاغوت وافتراء وبطلان...إن مفاسد الحياة الدستورية وضررها قد جاء أشد وطأة من السلطة المستبدة».[30]

كما يرى مؤيدو الحكومة المستبدة أن القوانين الوضعية منافية للإسلام؛ ذلك لأن القانون الإلهي قد استوعب جميع مناحي الحياة فلم يقتصر على العبادات فحسب، وإنما شمل جميع الأمور الحياتية بما فيها الأمور السياسية، وأن أي مساس بالقوانين الإلهية هو خروج عن العقيدة الإسلامية؛ فالنبي ﷺ هو خاتم الأنبياء وقانونه خاتم القوانين، ولذا فمن يخالف ذلك فهو منكر لسيادة القانون الإلهي وهو في منزلة الكفر.[31] وقد نادى فضل الله النوري بالسلطة الدستورية الشرعية المبنية – كما يراها – على مرتكزين:

الأول: سلطة دينية تدير أمور الرعية عن طريق الفقهاء العدول.

الثاني: سلطة سياسية ممثلة في ملوك ذوي قوة ومنعة يكون القانون الإلهي هو القانون السائد في تلك السلطة.[32]

البرلمان ومبدأ الأغلبية

لقد أيد المطالبون بالحياة الدستورية والمؤيدون للشرعية إنشاء مجلس يمثل الشعب ويدافع عن حقوقه، غير أن مكامن الخلاف تركزت حول:

- مطالبة فريق الشرعية بأسلمة البرلمان وإضافة لفظ إسلامي له.
- اختلاف الفريقين حول مبدأ الأغلبية في المجلس.
- الشروط الواجب توافرها للعضوية في المجلس.

إن إنشاء المجلس، من وجهة نظر فريق المشروطة، قد جاء للقضاء على الانحرافات والحفاظ على وحدة إيران، والتي تتطلب مشاركة جميع الإيرانيين عن طريق نوابهم، ولما كان هناك العديد من الفئات غير المسلمة في إيران، فقد وجد إسماعيل المحلاتي أن «الهدف من تأسيس مجلس شورى وطني يكمن في تحديد مصالح إيران، وأن من يحدد هذه المصالح لابد وأن يتحلى بالخبرة والحنكة السياسية، ومن ثم فإن شروط التمثيل في المجلس هو التمتع بالخبرة في شؤون الدولة وبإمكان أي شخص لا يعتبر خائناً ولا يسعى إلى مصلحة شخصية أن يكون نائباً في المجلس».[33]

يؤكد النائيني في عرضه لمبدأ الأغلبية أن هذا المبدأ «مطابق لما يسميه الأصوليون بـ "الشهرة" والتي تعد من الأمارات المعتمدة في تدعيم الأدلة...وقد جرى العقلاء على اعتبار أن تأييد الأغلبية لأحد الأطراف، يعد أقوى المرجعيات النوعية عندما يصبح الخيار بين طرفين يتساويان في المبنى والدليل».[34] وتذهب هذه الرؤية إلى أنه في الأمور التي لم يرد فيها نص صريح في القرآن والسنة ينبغي إشراك الناس والاستعانة بصفوة ومفكري ونخبة المجتمع، ويتأتى السبيل لتحقيق ذلك عن طريق البرلمان، واستشارة سائر الشعب والخواص منهم عن طريق ممثلين في المجلس، وهذا في الأساس هو من أهم مبادئ السلطة الإسلامية.[35]

في المقابل يطالب فريق الشرعية بإنشاء مجلس شورى إسلامي يمثله كما يرى فضل الله النوري «حجج الإسلام ونواب الإمام لخدمة الدولة الشيعية والمذهب الشيعي الإثنى عشري، فما نسعى إليه هو مجلس شورى إسلامي يتفق مع القوانين والشرائع الإسلامية، وليس مجلساً قائماً وفق أسس البرلمان الفرنسي والإنجليزي».[36] وطالب هؤلاء بضرورة أن يتمتع ممثل الشعب في المجلس بشروط معينة؛ كأن يكون مسلماً على المذهب الإثنى عشري، ولا يبيع دينه بدنياه، ولا يكون عميلاً للأجانب.[37] ولضمان شرعية القوانين، رأى فريق الشرعية أن الفقيه المجتهد هو المرجع في سن القوانين وليس مبدأ الأغلبية، «كما أن التصرف في الأمور العامة شأن خاص بنواب الإمام الذين لهم الولاية في عصر الغيبة، فعضو مجلس الشورى غير المجتهد ليس له الحق في التدخل وسن القوانين».[38] وبذلك

يرى هؤلاء أن شرعية البرلمان لا تتحقق إلا مع ولاية الفقيه حتى لا ينحرف بعيداً عن الإسلام، وذلك انطلاقاً من عدم اعترافهم بمبدأ الأغلبية فـ «الاعتماد على مبدأ الأغلبية هو أمر لا يتماشى مع أصول المذهب الإمامي».[39]

الحرية والمساواة

اختلفت قراءات مؤيدي المشروطة والمستبدة لمبدأ الحرية والمساواة، وطوّع كلا الفريقين تلك القراءات بما يتماشى وتوجهاته الفكرية. فقد وجد مؤيدو المشروطة أن المراد بالحرية في الحكومات الدستورية ليس التفرد المطلق بالرأي، وليس الحرية التي تؤدي إلى التعدي على حريات الآخرين، إنما حرية الشعب في التعبير عن آرائه دون خوف من استبداد الملك أو الحكومة، والاحتكام إلى القانون وسيادته في سائر الأمور. إن الحرية بهذا المفهوم من بديهيات العقل وضرورات الدين الإسلامي، وليس كما يدعي البعض أنها مدعاة للفاحشة والمنكر.[40]

يعالج النائيني نظرة أولئك الذين اعتبروا الحرية سبباً في الانحلال والتفسخ الاجتماعي، عن طريق تأكيده أن ظهور مثل تلك التصرفات المنافية للشريعة الإسلامية، إنما كان في مجتمعات لا تصطدم أنماط سلوكهم مع ديانتها وعاداتها. فهناك اختلاف بين الحرية والديمقراطية كفكرة وممارسة، فالحرية والديمقراطية تتخذ شكلها وطبيعتها الخاصة وفق معطيات ومخرجات المجتمع الذي تمارس فيه. إن الحرية، من وجهة نظر النائيني، هي الخلاص من ربقة استعباد العباد، وليس الخروج من ربقة العبودية الإلهية و إلغاء الأحكام الشرعية.[41] كما اعتبر هؤلاء المساواة على أنها التساوي في الحقوق بين العامة وأصحاب السلطة، وهو أساس من أسس الدين. ولذلك اعتبر النائيني قانون المساواة من أشرف القوانين المأخوذة في الأساس من الشريعة الإسلامية.[42] كما طالب النائيني بضرورة أن تشارك الأقليات والفرق الإسلامية في الانتخابات؛ ذلك لأن صلاح الوطن واستقراره يتطلب مشاركة جميع فئات المجتمع وجميع أطرافه.[43]

أما مؤيدو الحكومة الدستورية الشرعية فقد وضعوا مبدأ الحرية في مقابل الدين، واعتبروا أن الحرية مدعاة للفجور وإظهار المنكرات، فهي من وجهة نظر فضل الله النوري مخالفة للإسلام القائم على العبادة. وليست الحرية إلا عنواناً لرواج المنكرات والفحشاء، ونسخ الشريعة، وهجر القرآن، وتطاول العلمانيين على الدين.[44]

أما مبدأ المساواة فقد فسره هؤلاء بأنه مساواة الضالة والمضلة بالطائفة الإمامية الإثنى عشرية. وإجمالاً، فإنه يمكن تحديد المرتكزات الفكرية لمؤيدي الشرعية وأسباب معارضتهم للحياة الدستورية فيما يلي:

- معارضة الدستور واعتباره بدعة في مقابل القانون الإلهي.
- معارضة مبدأ الأغلبية في المجلس وآلية انتخاب نواب المجلس، إلا إذا كانوا من الفقهاء حتى يكون هذا المجلس بالفعل مجلساً إسلامياً.
- تأكيد دور الفقهاء الرقابي على شؤون الدولة في كل زمان، والاستعانة بهم في مجال المعاملات والعبادات.
- مناهضة مبدأي الحرية والمساواة اللذين يعتبران من المبادئ الرئيسة للحياة الدستورية.
- الدفاع عن الملكية وترجيح الاستبداد على الحياة الدستورية، من منطلق أن هذه الأخيرة هي أشد وبالاً على الإسلام من الملكية المستبدة.

لقد كانت الفترة الدستورية في إيران بحق من أخصب الفترات التي شهد فيها الفكر السياسي الإيراني تطوراً مهماً، من حيث دخول المفاهيم والأفكار الغربية وبخاصة المفاهيم القومية والليبرالية والعلمانية التي ساعدت على إعادة بلورة النظام السياسي في إيران، فأدخلت "المفاهيم الدستورية" فكرة أن سلطة الملك يجب أن تحدد بواسطة مؤسسات دستورية، واستخدمت "القومية" للتأكيد على أن الدولة هي تعبير عن الشعب وليس إرث السلالة الحاكمة، أما "العلمانية" فقد خلقت الرغبة في الاستعارة من الغرب وعززت القناعة بوجوب فصل شؤون الدولة عن العقائد الدينية ومهام السلطة السياسية عن تعاليم الفقهاء.[45] كما دفع ظهور هذه التيارات بالتيار الديني لتقديم حلول جديدة ومحاولة للتوفيق بين الأصالة والمعاصرة في ظل ظهور مرجعيات فكرية جديدة على الساحة الإيرانية.

الفكر السياسي الشيعي منذ بداية العصر البهلوي (1924م) وحتى عام (1963م)

شهدت هذه المرحلة نوعاً من الجمود السياسي سيطر على الفكر السياسي الإيـراني بشكل عام والفكر الشيعي بشكل خاص، إن فشل الحركة الدستورية، وسياسات رضا شاه التي فرضتها الظروف الداخلية من فوضى أعقبت الحركـة الدسـتورية وجـوٌ عـام سيطر على البيئة الدولية في ذلـك الوقـت يعتـبران عـاملين رئيـسيين في جمـود الحـراك السياســي.[46]

بطبيعة الحال، ألقت تلك العوامل بظلالها على حركة الفكر السياسي الـشيعي الـذي شهد في تلك الفترة نوعاً من الانعزال السياسي، فقد نادى آية الله حائري، أبرز فقهاء تلـك الفترة، بعدم تدخل المؤسسة الدينية في الشؤون السياسية قائلاً «إننا لا نتدخل في السياسة، إن السياسة علم مستقل بذاته ونحن لا نفقه فيه».[47] ولكن في المقابل بـرز آيـة الله مـدرس كمعارض لسياسة رضا شاه الرامية إلى تحويل إيران مـن نظـام ملكـي إلى نظـام جمهـوري والذي سيؤدي، من وجهة نظر المؤسسة الدينية، إلى تحول إيران إلى دولة علمانية على غـرار ما حدث في تركيا.

وفي مرحلة لاحقة؛ أي بعد سقوط رضا شاه بهلوي وتولية ابنه محمد رضا شاه عرش إيران بعد أيلول/ سبتمبر 1941م شهدت الساحة الإيرانيـة نوعـاً مـن الانفتـاح والحـراك مالبث أن اصطدم بـسياسات محمـد رضـا شـاه التـي سـعت للحيلولـة دون تفعيـل دور المؤسسات المدنية والأحزاب في الحياة السياسية الإيرانية.* ولعل ذلك التحالف الذي نشأ

* جدير بالذكر هنا أنه بعد سقوط حكومة مصدق عام 1953م ظهرت أحزاب عرفت بالأحزاب الملكيـة وانتهـى بهـا الأمـر إلى الاندماج في حزب رستاخيز الذي تأسس عام 1957م، وقد سعى محمد رضا بهلوي من خلاله لجمع سـائر القـوى في حـزب واحد، مستلهماً هذه الفكرة عن طريق عدد من الإيرانيين الذين تلقـوا تعلـيمهم في الجامعـات الأمريكيـة متـأثرين بنظريـات صمويل هنتنجتون أستاذ العلوم السياسية، الذي رأى أن الدول النامية لابد أن يكون لها حـزب واحـد قـوي ومنـسجم مـع الحكومة لكي تستطيع هذه الحكومة تنفيذ برامجها. ومن تلك الأحزاب الملكية يمكن الإشارة إلى: حزب مليون الذي تأسـس

بين آية الله الكاشاني مع الجبهة الوطنية بقيادة محمد مصدق* يعد من أبرز الخطوات التي قامت بها المؤسسة الدينية في الساحة السياسية في إيران، غير أن ذلك التحالف القائم وفق أسس براجماتية ما لبث أن انفض ليشهد الاتجاه العقلاني تراجعاً أمام الاتجاه التقليدي الذي عارض على لسان أبرز فقهائه، آية الله البروجردي،** تدخل الفقهاء في الحياة السياسية معللاً أن إيران في ذلك الوقت كانت في حاجة ماسة إلى حكومة قوية تكفل الأمن والحماية، واعتبر أن ضعف النظام قد يؤدي إلى استبدال الفاسد بالأفسد، واعتبر أنه إذا كان هذا النظام يتظاهر بتأييد الإسلام، فإن النظام القادم قد يجهر بكونه معادياً للدين أو على الأقل متجاهلاً له.[48]

عام 1957م، حزب مردم، حزب إيران نوين (للمزيد، انظر: د. محمد وصفي أبو مغلي: **الأحزاب والتجمعات السياسية في إيران 1905-1981م**، الطبعة الثانية، مركز دراسات الخليج العربي، جامعة البصرة، 1983م، ص50-64).

* **محمد مصدق**: ولد عام 1882م ونشأ كأحد أفراد الصفوة الإيرانية الحاكمة باعتباره ابن أحد موظفي الدولة الإيرانية. حصل على درجة الدكتوراه في القانون من جامعة لوزان في سويسرا، وعاد إلى إيران عام 1914م حيث عين رئيساً لحكومة مقاطعة فارس. وبقي في الحكومة متبعاً لتنامي قوة رضا خان، في عام 1921م عين وزيراً للاقتصاد وبعدها وزيراً للشؤون الخارجية لفترة وجيزة. كما انتخب عضواً في البرلمان عام 1923م. عارض انتخاب رضا خان "شاه" لإيران، فأجبره الشاه على اعتزال الحياة السياسية عام 1941م. عاد مصدق إلى الحياة العامة عام 1944م، عندما انتخب مجدداً للبرلمان، دافع مصدق بكل جرأة عن القومية، ولعب دوراً هاماً في معارضة منح الاتحاد السوفيتي امتياز العمل في حقول النفط شمال إيران كتلك الامتيازات المعطاة لبريطانيا في جنوب إيران. وبنى مصدق قوة سياسية ذات ثقل كبير، أساسها دعواته إلى تأميم شركات النفط. وفي عام 1951م أجاز البرلمان الإيراني تأميم النفط، فزادت قوة مصدق وشهرته، الأمر الذي أجبر الشاه على تعيينه رئيساً للوزراء. واستمراراً لمسيرة الصراع على تطوير الحكومة الإيرانية بين الرجلين حاول الشاه صرف مصدق من عمله رئيساً للوزراء عام 1953م، فخرجت الجماهير المؤيدة لمصدق إلى الشوارع مدافعة عنه، ومجبرة الشاه على مغادرة البلاد. ولكن بعد أيام قليلة، وبدعم من الولايات المتحدة، نحي مصدق عن الحكم، وعاد الشاه إلى البلاد وحكم على مصدق بالسجن ثلاث سنوات بتهمة الخيانة، وبعد انتهاء المدة فرضت الإقامة الجبرية عليه في منزله بقية حياته إلى أن توفي عام 1967م. ولكن ثمرة كفاح مصدق في تأميم شركات النفط وخضوعها لسيطرة الحكومة الإيرانية ظلت مستمرة (انظر: مركز بررسي اسناد تاريخي: جلال آل أحمد به روايت اسناد ساواك، ص 157).

** **آية الله البروجردي**: ولد بمدينة بروجرد عام 1882م، وبعد أن نال تحصيله الابتدائي توجه إلى أصفهان ومن ثم إلى النجف. عاد إلى إيران بعد أن وصل إلى درجة الاجتهاد. وتولى الزعامة المرجعية في قم حتى وافته المنية عام 1963م، ويعتبر من المعارضين لتدخل الفقهاء في السلطة (انظر: د. محمد جعفري هرندي: فقها وحكومت، مرجع سابق، ص285-286).

الحقيقة أن تلك الفترة، التي امتدت من بداية الدولة البهلوية حتى مطلع الستينيات، لم تكن مجالاً خصباً لتطور الفكر السياسي الشيعي على "المستوى العملي"* نتيجة للظروف والعوامل التي تم ذكرها سابقاً، إلا أنه يمكن القول إن تلك الفترة وما حملته معها من جمود سياسي قد ساهمت من ناحية أخرى في تطور الفكر السياسي الشيعي على "المستوى النظري" لتتطور أطروحة ولاية الفقيه وعلاقة الفقيه بالسلطة لتصل إلى أعلى درجاتها، وهي حكومة الفقهاء (الحكومة الإسلامية)، حيث تدرج الفقهاء الشيعة طوال تلك الفترة في تعاطيهم لمسألة السلطة وشرعيتها.

الفكر السياسي الشيعي منذ مطلع الستينيات حتى نجاح الثورة الإيرانية 1979

قبل الخوض في غمار الفكر السياسي الشيعي في هذه الفترة لابد من الإشارة إلى أن اختيار هذا التاريخ قد جاء انطلاقاً من أن مطلع الستينيات وأحداث حزيران/ يونيو 1963م** قد كانت نقطة تحول في الفكر السياسي الشيعي الذي «شهد فيه الاتجاه الأصولي

---

* لعل أهم التنظيمات الإسلامية التي برزت في تلك الفترة واتخذت من أسلوب المواجهة مع النظام تنظيم فدائي إسلام الذي تأسس عام 1945م على يد نواب صفوي، وحظي بتأييد آية الله كاشاني، وكان أول نشاط لهذا التنظيم اغتيال أحمد كسروي بعد اتهامه بمهاجمة الإسلام والمذهب الشيعي. وتقوم أيديولوجية هذا التنظيم كما يعرضها نواب صفوي على:

- انتقاد الفكر التقليدي والدعوة إلى العمل و التغيير.
- مناهضة فصل الدين عن السياسة وانتقاد الفقهاء لأنهم تجنبوا السياسة.
- إقامة الحكومة الإسلامية؛ لأن إقرار القوانين الإسلامية وتنفيذها لن يتأتى سوى بإقامة الحكومة الإسلامية.

لقد جاء هذا التنظيم بوصفه بداية لحلقات الصراع العملي للتيار الديني الساعي للإطاحة بالنظام البهلوي، والشرارة الأولى نحو تحقيق الحكومة الإسلامية.(انظر:نرجس خاتون، **أحزاب مذهبي، در كتاب تحولات سياسي اجتماعي ايران 1320 هـ-1357هـ.ش**، به اهتمام دكتر مجتبى مقصودي، چاپ اول،(تهران: انتشارات روزنه، 1380 هـ.ش).

** **أحداث حزيران/ يونيو 1963م**: تضمنت بنود الثورة البيضاء الإصلاح الزراعي وحق المرأة في التصويت وغير ذلك من مطالب. وقد قوبلت باعتراضات واسعة من مختلف التيارات ولاسيما التيار الديني الذي اعتبر ذلك مخالفاً لروح الإسلام وحق الملكية. وقد بلغ الصدام بين نظام الشاه والقوى الدينية أوجه في صيف عام 1963م، حينما تصدت قوات الأمن والجيش لمسيرات ومظاهرات الشعب المعارضة وجرح وقتل في تلك الأحداث عدد كبير. ونتيجة لاتهام الخميني بالتحريض على هذه المظاهرات وانتقاده للشاه تم اعتقاله هو وعدد من علماء وطلاب الحوزة العلمية وطلبة الجامعات في 15 خرداد. فدفع ذلك الأمر بآلاف المتظاهرين للخروج في مسيرات وتظاهرات عارمة. اضطرت الحكومة بعدها إلى إخلاء

التحول من سلبية العزلة إلى النضال العملي لتحقيق الحكومة الإسلامية»،[49] ولعل أهم الأسباب الكامنة وراء تحول المؤسسة الدينية، وبخاصة الاتجاه الأصولي، من سلبية عدم التدخل في الشؤون السياسية إلى المشاركة الفعالة في الحياة السياسية هي:

- وفاة آية الله البروجردي عام 1963م، والذي ظل على الدوام ينادي بعدم تدخل الفقهاء في السياسية.
- سياسات النظام البهلوي التي حالت دون مشاركة المؤسسات المدنية في الحياة السياسية.
- إعلان الشاه الثورة البيضاء وما انضوى تحتها من مسائل اعتبرها الفقهاء منافية للشريعة الإسلامية، من قبيل حذف شرط القسم على القرآن الكريم في المجلس النيابي، ومشاركة النساء في الانتخابات، وإحياء القومية الفارسية، وتغيير التاريخ الهجري الشمسي إلى شاهنشاهي، وإلحاق الضرر بالمؤسسة الدينية عن طريق تقنين مواردها الاقتصادية.

لقد ظل النظام البهلوي ينادي على الدوام بصورة مباشرة وغير مباشرة بتحييد المؤسسة الدينية عن الحياة السياسية واقتصارها على المسائل الشرعية فقط. ففي مقابلة صحفية يقول محمد رضا شاه «...الدين شأن مستقل عن السياسة؛ فللسياسة أسس متغيرة بتغير الأزمنة، أما الدين فأسسه ثابتة ولا تتغير».[50] وقد لاقى ذلك التصريح استهجان الاتجاه الأصولي في المؤسسة الدينية الذي أكد أن الدين الإسلامي دين شمولي يستوعب جميع مجالات الحياة، وهو ما ظهر واضحاً في كتابات فقهاء تلك الفترة التي تركزت في:

سبيل الخميني ثم ترحيله إلى تركيا، وتعد هذه الفترة وهذه الانتفاضة نقطة تحول في صراع القوى الدينية وغيرها مع الشاه ومنطلقاً لثورة عام 1979م. لمزيد من المعلومات، انظر: جان فوران: تاريخ تحولات اجتماعي إيران، ص753. عباسعلى عميد زنجاني: انقلاب اسلامي وريشة آن، چاپ ينجم (تهران: نشر كتاب سياسي، 1371 هـ. ش)، ص 460، وأيضاً محمد پزشكي وديگران، انقلاب اسلامي وچرايي وچگونگي رخداد آن، چاپ چهلم، (تهران: انتشارات معارف، 1383هـ.ش،) ص 80-82.

- ضرورة وجود سلطة لفرض النظام.
- أسس شرعية السلطة.
- مسألة الحكومة الإسلامية وصلاحيات الولي الفقيه وغيرها من المسائل الأخرى.

وقد شهد الفكر السياسي الشيعي في هذه المرحلة ظهور ثلاثة اتجاهات في المؤسسة الدينية تناول كل اتجاه المسائل والإشكاليات من منطلق ركائزه الفكرية وتأويلاته الخاصة؛ وهي كالتالي:

- **الاتجاه الأول**: سار على خُطى آية الله البروجردي، حيث نادى بعدم التدخل في العمل السياسي، ودعا إلى الاهتمام بالأمور المعنوية والدينية، ورأى آية الله الخوئي (ت 1991م) أن صلاحيات "ولاية الفقيه" محدودة ومقتصرة على الأمور الحسبية فـ«الروايات الصحيحة تشير إلى أن للولي الفقيه حق الولاية في أمرين: الفتوى والقضاء، أما ما يثار حول إعطاء الولي الفقيه أكثر من تلك الصلاحيات فإننا لا نملك الأدلة القاطعة في هذا الشأن».[51] وهو ما ذهب إليه كذلك آية الله آراكي حين أكد أن ولاية الفقيه ولاية مقتصرة على الأمور الحسبية بحيث تركزت صلاحيات الفقيه الجامع للشرائط حول تنفيذ الحدود والإفتاء والقضاء والولاية على الغائبين والقصر.[52] كما أن الروايات المنقولة التي تتناول صلاحيات ولاية الفقيه تنحصر من وجهة نظر آية الله محسن طباطبائي (ت 1970م) في بيان الوظيفة الدينية للعلماء، فلفظ "حاكم" التي جاءت في "مقبولة ابن حنظلة"* (قد جعلته عليكم حاكماً) تشير إلى

* مقبولة ابن حنظلة: يروى أنه جاء للإمام الصادق شخصان يتنازعان حول ميراث فسأله عمر بن حنظلة: هل يجوز أن يتقاضى عند السلطان (الجائر) أو عند من ينصبهم من القضاة؟ فرد الإمام الصادق: إن من يلجأ إليهم كأنما لجأ إلى الطاغوت وحكمه حرام حتى وإن جانبه التوفيق. فسأله ابن حنظلة: فكيف يمكن حل النزاع بينهما؟ فرد الصادق: يلجأ لمن يروي حديثنا (الفقيه) وعارف بأحكامنا في باب الحلال والحرام، فقد جعلته عليكم حاكماً والراد عليه في منزلة الراد علينا وهو بذلك راد على الله وذلك الكفر بعينه. اعتمد الاتجاه العقلاني على هذه الرواية – وكذلك مقبولة ابن خديجة التي نهى فيها الإمام الصادق عن الرجوع إلى الحكام والقضاة الفاسقين وطالب بالرجوع إلى الفقيه، وقال «قد جعلته عليكم قاضياً» – في تأكيده على نيابة الفقهاء عن الإمام الغائب في السلطة وليس كما يذهب إليه الخط الإخباري الذي يختزل نيابة الفقيه عن الإمام في القضاء والأمور الحسبية فقط بعيداً عن السلطة والحكم. (لمزيد من المعلومات انظر: علي رباني

مفهوم الحكم بين الناس والفصل في المنازعات والفتوى، وليس حاكماً بمعنى سلطاناً أو أميراً والولاية العامة في سائر الأمور.[53]

إذاً فقد تجنب هذا الاتجاه العمل السياسي ونادى باعتزال الفقهاء العمل السياسي وعدم التدخل في شؤون الدولة.

الاتجاه الثاني: اتسم هذا الاتجاه بالاعتدال، بحيث لم يطالب بإسقاط النظام ولكن في ذات الوقت طالب بتفعيل دور العلماء في شؤون الدولة. وبرز في هذا الاتجاه كل من آية الله محمد گلپايگاني وآية الله كاظم شريعتمداري.* وحول ضرورة تفعيل دور العلماء في السلطة يرد آية الله گلپايگاني على تصريح محمد رضا بهلوي شاه إيران قائلاً «إننا نقول لأولئك الذين يطالبون الفقهاء بعدم التدخل في السياسة إن ديننا هو الإسلام وسياستنا هي سياسة إسلامية، فإذا كان تحييد الشعب عن أداء دوره السياسي ومراقبة السلطة هو بالأمر غير الممكن، فكيف هو الحال بالفقهاء والمجتهدين الذين يحظون بمنصب الزعامة الشرعية والنيابة العامة عن إمام الزمان... إن فصل الدين عن الدنيا والفقهاء عن السياسة هي من جملة أهداف الاستبداد والاستعمار».[54] كما طالب آية الله شريعتمداري بضرورة تفعيل دستور عام 1906م والعودة إلى الملكية الدستورية. وإجمالاً يمكن حصر رؤى هذا الاتجاه في:

- معارضة الثورة البيضاء التي أعلنها الشاه واعتبار بعض بنودها منافياً للإسلام وتعاليمه.

گلپايگاني: دين ودولت، چاپ سوم، (تهران: مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى، 1381 هـ.ش)، ص 148– 151.

* آية الله شريعتمداري: ولد عام 1905م في مدينة تبريز، وتلقى تعليمه الأولي فيها ثم انتقل إلى النجف ليستكمل دراساته الدينية العليا، ثم عاد بعدها إلى مسقط رأسه وقام بتدريس العلوم الدينية فيها لمدة خمسة عشر عاماً، ثم انتقل بدعوة من آية الله البروجردي إلى قم وقام بالتدريس في حوزتها العلمية. تعتبر سمة التحفظ من أهم سماته فيما يتعلق بالشؤون السياسية. فلم يكن ممن يؤيد تدخل الفقهاء في السلطة وظل ينادي بتفعيل دستور عام 1906م، غير أن تسارع الأحداث قد جعله يواكب التيار العام الرافض لسلطة الشاه. وبعد تشكيل حزب الجمهورية الإسلامية أعلن اتباعه تشكيل جمهورية الشعب بمباركة منه. ونظراً لرفضه هيمنة الفقهاء على السلطة ومطالبتهم بالعودة إلى المساجد؛ مارس التيار الديني الحاكم ضغوطاً على آية الله شريعتمداري وتم نفيه خارج مدينة تبريز التي تركز مؤيدوه فيها ووضع رهن الإقامة الجبرية في قم. (انظر: روز شمار اقرب اسلامي: جلد اول، ص 386).

- المطالبة بالتطبيق الكامل لدستور عام 1906م.
- تفعيل دور العلماء في العملية الرقابية على القوانين ومدى مطابقة هذه القوانين للشريعة الإسلامية.

غير أن تسارع الأحداث والاتجاه العام المنادي بإسقاط النظام قد سحب معه هذا الاتجاه المعتدل؛ فرأى أنه لا مفر من مسايرة ذلك الاتجاه.[55]

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الأصولي داخل المؤسسة الدينية والذي تزعمه آية الله الخميني* وقاد الثورة الإيرانية ضد النظام البهلوي التي انتهت بسقوط نظام الشاه عام 1979م. وبذلك استطاع الاتجاه الأصولي بقيادة الخميني أن ينقل مفهوم ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية من الحيز النظري إلى الحيز العملي، والتي توجت بنجاح الثورة وتأسيس الجمهورية الإسلامية.

يقسم محسن كديور تطور الفكر السياسي للخميني إلى أربع مراحل جاءت كالتالي:

1. المرحلة الأولى: والتي استمرت حتى عام 1953م، ويمكن تقصي ذلك الفكر من خلال كتاب **كشف الأسرار** الذي ألفه عام 1943م، وجاء فكره مقارباً لفكر النائيني فيما يتعلق برقابة الفقيه على السلطة.
2. المرحلة الثانية: وهي مرحلة الفقه الاستدلالي للخميني وظهرت في مؤلفات؛ مثل **تحرير الوسيلة** و**كتاب البيع**، وجاءت "نظرية ولاية الفقيه العامة المنصبة" محور الرؤى السياسية للخميني.

---

* آية الله الخميني: ولد الإمام آية الله الخميني في أيلول/ سبتمبر 1902م بمدينة خمين في إيران، ونشأ في وسط عائلة دينية مجاهدة. اغتيل والده وعمره خمسة أشهر. سافر إلى العراق لدراسة العلوم الدينية ثم عاد بعد ذلك إلى مدينة قم وقام بالتدريس في حوزتها. اعتقله نظام الشاه بعد أن اتهم بالتحريض على أحداث حزيران/ يونيو 1963م، ثم نفاه إلى تركيا لمدة أحد عشر شهراً، انتقل بعدها إلى العراق واتخذ من النجف مقراً له في نشاطه ضد الشاه وبعد ثلاثة عشر عاماً من النفي، توجه إلى الكويت بعد مضايقته من الحكومة العراقية إلا أن الحكومة الكويتية، وبطلب من نظام الشاه، منعت الخميني من دخول أراضيها، فانتقل بعدها إلى فرنسا، وفي شباط/ فبراير1979م عاد إلى إيران بعد سقوط الشاه. توفي في حزيران/ يونيو 1989م (انظر: محمد جعفري هرندي: فقها وحكومت، مرجع سابق، ص287-288).

3. المرحلة الثالثة: طرح الخميني في هذه الفترة مرة أخرى نظرية "الرقابة الفقهية" ومفهوم الجمهورية الإسلامية. وتجلت في الخطابات والرؤى المدونة للخميني في باريس من عام 1977م حتى أوائل 1979م.
4. المرحلة الرابعة: وهي العقد الأخير في حياة آية الله الخميني والذي طرح فيها ولاية الفقيه وخاصة منذ عام 1987م بوصفها "ولاية مطلقة".[56]

أهمية السلطة وأسس شرعيتها عند الخميني

إن وجود سلطة تدير شؤون الشعب وتحفظ أمنه تعد من البديهيات في فكر الخميني، فالقرآن الكريم يؤكد هذه الضرورة لاستمرار تنفيذ قوانين وأحكام الحكومة التي أسسها الرسول ﷺ والتي لابد من استمرارها وصيرورتها في كل زمان، فالقوانين الإلهية – كما يرى الخميني – لابد أن يرادفها في المجتمع وجود سلطة تنفيذية تتولى تنفيذ هذه القوانين وتطبيقها.[57]

أما فيما يتعلق بأسس شرعية السلطة فقد وجد الخميني أن الولاية والحكومة هما أمران خاصان بالله عز وجل اختص بهما الأنبياء ثم الأئمة من بعدهم لإقامة السلطة الإلهية على الأرض. وانطلاقاً من أن الولاية العامة للفقهاء قد تم تعينها بنص من الأئمة المعصومين، وبناءً على ذلك حصلت ولاية الفقيه على الشرعية الإلهية ذاتها التي كانت لأئمة أهل البيت.[58] وفي معرض حديثه عن الولاية الإلهية يقول الخميني «إن الله جعل الرسول ﷺ ولياً على المؤمنين جميعاً، ومن بعده كان الإمام ولياً. كما أن الفقيه يتمتع بنفس درجة هذه الولاية والحاكمية، ولذا ينبغي على الفقهاء أن يعملوا فرادى أو مجتمعين من أجل إقامة حكومة شرعية...إن الفقهاء العدول وحدهم المؤهلون لتنفيذ أحكام الإسلام. لقد فَوَّضَ إليهم الأنبياء جميع ما فُوض إليهم وائتمنوهم على ما ائتُمنوا عليه».[59]

لقد استطاع الخميني أن يصل بالفكر السياسي الشيعي المتعلق بالولاية إلى أعلى درجاته المتمثلة في وصول الولي الفقيه إلى هرم السلطة وتصدي الفقهاء للحكومة بشكل

مباشر، وهو الأمر ذاته الذي دفع بالاتجاه الأصولي العقلاني إلى طرح الحجج والتأويلات التي تدفع في اتجاه تأكيد أحقية سلطة الولي الفقيه، وقدرتها على مواجهة التحديات في مقابل التيارات الأخرى التي عارضت ذلك النوع من السلطة. وسوف تتناول الدراسة في الباب الثاني الفكر السياسي لآية الله الخميني والتيار الديني فيما يتعلق بماهية النظام وأسس وشكل الحكومة بعد ثورة عام 1979م. ومما لاشك فيه أن تلك المؤلفات والكتابات التي طرحت قبل الثورة لم تكن مقيدة بتلك الفترة فحسب، بل يلاحظ أن أصداءها قد ظهرت واضحة على الأبحاث التي نشرت في عصر الجمهورية الإسلامية في إيران، حيث شهدت الحركة الفكرية لكل من الاتجاهين التقليدي والأصولي داخل المؤسسة الدينية تطوراً ملحوظاً بعد نجاح الثورة وبخاصة بعد أن أفرزت نتائجها والتحول إلى النظام الجمهوري عدداً من القضايا والإشكاليات، تناولها كلا الاتجاهين من منظوره الخاص، وهو ما ساعد الفكر السياسي الشيعي إلى قرع أبواب فكرية جديدة ومغايرة لتلك التي كانت في السابق، أو أنها أفرزت تأويلات جديدة للإشكاليات السابقة.

الفصل الثالث

التيارات الفكرية الحديثة ودورها في الفكر السياسي الإيراني

أدى اتصال إيران بالغرب طيلة العهد القاجاري إلى ظهور تيارات فكرية جديدة على الساحة الإيرانية. فإلى جانب التيار الديني ظهر تياران هما "التيار اليساري" و"التيار الليبرالي" اللذان ساهما بدورهما في نقل الفكر السياسي الإيراني إلى مجالات فكرية أرحب غذتها روافد فكرية ساهمت في ظهور مفاهيم وجدليات جديدة تناولها كل تيار من منطلق أيديولوجيته ومرتكزاته الفكرية.

وستتناول الدراسة هذين التيارين كلاً على حدة، ومدى تأثيرهما في الفكر السياسي الإيراني بالإضافة إلى التيار التقدمي الإسلامي ودوره في الفكر السياسي الإيراني.

1. التيار اليساري الإيراني

بدا الفكر اليساري بالظهور بصورة واضحة في إيران مع بداية القرن العشرين، فقد أدى اتصال الأقاليم الإيرانية المتاخمة لروسيا عن طريق التجارة أو عمل الإيرانيين فيها إلى تبني عدد منهم الأفكار اليسارية، ويعتبر ميرزا آقا خان كرماني (ولد عام 1854م) من أبرز المفكرين الإيرانيين، وكان أول من تناول قضايا من قبيل التوزيع العادل للثروة، وتحديد الملكية، وإلغاء الامتيازات الطبقية، وتأمين الحقوق الاجتماعية للطبقة العاملة. كما كان لعبدالرحيم طالبوف* إسهاماته فيما يتعلق بمفاهيم العدالة الاجتماعية والاقتصادية،

* عبدالرحيم طالبوف: ولد عام 1832م ويعد أول كاتب إيراني يقدم العلم الحديث للإيرانيين، ولد في تبريز، لكنه قضى معظم حياته في القوقاز وبدأ بالعمل هناك إلى جانب دراسة الأدب والعلوم الطبيعية. كان طالبوف اشتراكياً ديمقراطياً مؤسساً في

والحريات الفردية، التي تظهر في مضامين حرية الانتخابات، وحرية المطبوعات، وعقد الندوات الاجتماعية، ويرى طالبوف أن القانون وضع لتحقيق العدالة العامة عن طريق الأغلبية.[1]

لقد جاءت تلك المفاهيم بوصفها مقدمات لظهور جيل جديد تبنى تلك المفاهيم وسار نحو تأسيس أحزاب وجمعيات مثل "جمعية الهمة"* و"حزب العدالة".**

تأسست جمعية "الهمة" على يد الدكتور نريمان نريمانوف، ونادت بتحقيق العدالة والمساواة عن طريق إنشاء مجلس وطني أو ثورة دستورية.[2] وأدت هذه الجمعية دور الوسيط بين العمال الإيرانيين والحزب الاشتراكي الديمقراطي الروسي، وانبثق عن هذه الجمعية تنظيمات كان أهمها "التنظيم الاشتراكي الديمقراطي بزعامة حيدر خان أوغلي في طهران. وظل هذا التنظيم من عام 1905م حتى عام 1914م تنظيماً تابعاً لجمعية "الهمة"، ثم انفصل بعد ذلك ليؤسس حزباً عرف بـ"حزب العدالة" برئاسة أسد الله غفار زاده.[3] وفي عام 1920م تغير اسم هذا الحزب ليعرف فيما بعد بـ"الحزب الشيوعي الإيراني"*** ونادى بالمطالب الآتية :

- إنهاء الإمبريالية.
- إلغاء الملكية ومصادرة ممتلكات وأرصدة جميع الشركات الأجنبية.
- الاعتراف بالحكم الذاتي لسائر القوميات في إطار وحدة إيران.
- مصادرة الأراضي وتوزيعها على الفلاحين والجنود.
- إقامة تعاون مع روسيا والحركة العمالية.[4]

الحزب الشيوعي الروسي منذ نشأته. كما كان متهماً بموالاته للروس، هاجمه رجال الدين واتهموه بالإلحاد وحرّموا قراءة كتبه (انظر: حسن كمشاد، النثر الفني في الأدب الفارسي المعاصر، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م)، ص 35.

* جمعيت همت.

** حزب عدالت.

*** حزب كمونيست ايران.

بعد سقوط الدولة القاجارية وجد هذا الحزب في شخص رضا شاه الشخصية القادرة على إلغاء النظام الإقطاعي وتحقيق المساواة والعدل، ولكن سياسات رضا شاه الآنفة التي ناهضت التيارات الشيوعية، جعلت من رضا شاه - في نظر هذا الحزب - عائقاً أمام تحقيق أهدافه. وفي إثر توجه النظام لمناهضة تلك الحركات اليسارية، أصدر النظام البهلوي عام 1931م قانوناً بمنع وحظر الأنشطة الشيوعية، الأمر الذي أدى إلى اعتقال مجموعة الدكتور "آراني" التي عرفت بـ "مجموعة الـ53" وكان أغلبهم من أعضاء ونخبة الحزب الشيوعي الإيراني، الذين ساهموا في نشر الفكر الشيوعي الاشتراكي في إيران بعد عودتهم من دراستهم في الغرب، واطلاعهم على تلك الأفكار وخاصة في ألمانيا. بعدها قررت تلك المجموعة في أثناء الاعتقال استمرار العمل على تحقيق الأفكار الاشتراكية الرامية إلى تحقيق العدالة والمساواة، ومن ثم قرروا تأسيس حزب توده الإيراني.[5] وفيما يلي بعض أهم الأحزاب والتنظيمات التي حملت راية الفكر اليساري في إيران.

أ. حزب توده الإيراني

بعد خلع رضا شاه عن السلطة في إيران على يد الحلفاء وتعيين ابنه محمد رضا شاه ملكاً على إيران في أيلول/ سبتمبر 1941م، أعلن خمسة وعشرون من مجموعة الـ 53 تأسيس حزب توده، وتلخصت الأهداف الأساسية لهذا الحزب فيما يأتي:

- تحرير بقية مجموعة "الـ53".
- الاعتراف رسمياً بحزب توده.
- تحقيق حرية الصحافة.
- إعداد برنامج لا يتعارض مع رؤى المؤسسة الدينية ويجذب إليه التيارات غير اليسارية.[6]

لقد استطاع هذا الحزب أن يتحول إلى أهم وأكبر حزب في إيران، غير أن ذلك النفوذ الذي تمتع به هذا الحزب قد اصطدم بمحاولة اغتيال محمد رضا شاه الفاشلة عام 1948م والتي جعلت من هذا الحزب في نظر النظام المتهم الأول في تلك العملية، الأمر الذي أدى إلى تفعيل قانون "حظر الأنشطة الشيوعية" في إيران مرة أخرى. وفي إثر ذلك ألقي القبض على المئات من كوادر وأعضاء هذا الحزب واتهام حزب توده بالعمالة للاتحاد السوفيتي آنذاك، واعتباره حزباً يهدد أمن إيران، وذلك عندما أيد وشجع انفصال أذربيجان وكردستان عام 1945م، وكذلك عندما ناهض تأميم النفط واتُّهم بوصفه حزباً علمانياً ملحداً ومعارضاً للإسلام والقرآن والقومية وعدواً للدستور والملكية الخاصة.[7]

لقد أفرز عقدا الستينيات والسبعينيات وما تخللهما من تصدع في معسكر اليسار العالمي وانقسامه إلى ستاليني،" نسبة إلى "ستالين" المعتمد على الطبقة العاملة في الثورة، و"ماوي"، نسبة إلى "ماو تسي تونج" زعيم الحزب الشيوعي الصيني ومؤسس الصين الحديثة والمعتمد على طبقة الفلاحين في تحقيق الثورة، وكذلك أحداث حزيران/ يونيو 1963م في إيران - أفرزا تساؤلات عدة لدى التنظيمات والأحزاب المعارضة، وخاصة بين جيل الشباب الذي «توصل إلى نتيجة مفادها أن الطريق الوحيد لاستمرار النضال ضد نظام الشاه يتمثل في الكفاح المسلح».[8]

لقد أسهمت التجارب العالمية، والحركات الثورية المسلحة في الجزائر وفيتنام وكوبا والصين في ظهور تنظيمات مسلحة في إيران، انبثقت من التنظيمات والأحزاب سواء اليسارية أو الليبرالية الوطنية؛ فانقسم حزب توده على نفسه لتظهر منه تنظيمات يسارية تبنت الكفاح المسلح بوصفه أيديولوجية لها. ففي عام 1964م حدث أول انقسام في حزب توده عندما أسست مجموعة صغيرة من مستنيري حزب توده "الحزب الكردستاني الديمقراطي"* ورفعوا شعار "الديمقراطية لإيران، والحكم الذاتي لكردستان".

---

* حزب دموكرات كردستان.

بشكل عام يقسم "يراوند إبراهميان" اليسار الإيراني من حيث الخلفية السياسة بعد عام 1963م إلى التنظيمات التالية:

- تنظيم فدائيي خلق الإيراني، وعرف باسم الفدائيين الماركسيين.
- منظمة مجاهدي خلق الإيرانية، ويشار إليها باسم المجاهدين الإسلاميين.
- تنظيم ماركسي انبثق من مجاهدي خلق، وكان يعرف هذا التنظيم قبل ثورة 1979م باسم المجاهدين الماركسيين، وبعد الثورة عرف باسم التنظيم المناضل على طريق تحرير الطبقة العاملة ويعرف باسم "پيكار" أي المعركة.
- تنظيمات يسارية صغيرة اقتصر نشاطها غالباً على مدينة واحدة.[9]

وسوف تتناول الدراسة كلاً من فدائيي خلق ومجاهدي خلق بنوع من التفصيل، نظراً للدور الذي لعباه في إنجاح الثورة الإيرانية 1979م.

ب. مليشيات فدائيي خلق*

تشكل هذا التنظيم من ثلاث مجموعات منفصلة، تأسست المجموعة الأولى عام 1964م على يد خمسة من طلاب جامعة طهران؛ هم : بيزن جزني وعباس سوركي وعلي أكبر صفاني ومحمد أشتياني وحامد أشرف. ويعتبر بيزن جزني (ت. 1975م) المفكر الأول لهذه المجموعة، حيث يرى أن «الطريقة الوحيدة لتحقيق التغيير والارتقاء بالمجتمع هي العمل الثوري المسلح، أما الجانب النظري فلا يستطيع وحده تحقيق ذلك التغيير، بل إنه صار سبباً في فشل كثير من اليساريين».[10] واستطاع السافاك بعد ثلاث سنوات تفكيك هذه المجموعة وإلقاء القبض على قادتها.

أما المجموعة الثانية فقد تشكلت على يد مسعود أحمد زاده، ويعد كتابه **الكفاح المسلح: استراتيجية وتكتيك**، الأساس النظري للحركات الماركسية المسلحة لفدائيي

* جريك هاي فدايي خلق إيران.

خلق، ويرى فيه «أن الحالة الإيرانية تتماثل مع مثيلاتها في أمريكا اللاتينية. وأن إيران تحتاج إلى الثورة العملية وليس فقط مجرد الانتماء للتنظيمات والأحزاب. فخلافاً للقرن التاسع عشر الذي كان يحتاج إلى نظريات ثورية من منظّرين كبار أمثال ماركس وغيره، فإن القرن العشرين، لايحتاج إلى تلك النظريات الثورية؛ لأن المفهوم النظري للثورة قد أصبح واضحاً، لذا وجب التوجه إلى الجانب العملي لتحقيق تلك الثورة».[11]

أما المجموعة الثالثة فظهرت عام 1965م على يد جماعة من المثقفين بزعامة بهروز دهقاني وأشرف دهقاني.

بدأت تلك المجموعات الثلاث في الاندماج عام 1970م وقامت استراتيجيتها على تشكيل خلايا صغيرة واتخاذ "الكفاح المسلح" سبيلاً لتحقيق الحرية. ونظراً لتوجهاتها الثورية فقد انتقد هذا التنظيم سائر التنظيمات السياسية الأخرى من قبيل:

- الجماعات الموالية للصين التي دائماً ما كانت تؤجل الكفاح المسلح بحجة تكوين حزب قادر على الاستمرار.
- الجبهة الوطنية باعتبارها لاتزال تبشر بأمل زائف وهو تحقيق الانتخابات الحرة.
- حزب توده لتغليبه النضال السياسي على الكفاح المسلح.

شن هذا التنظيم عمليات اغتيال لرموز النظام وعمليات سطو على البنوك، ولكن السافاك اعتقل وقتل العدد الأكبر من مؤسسي هذا التنظيم الأمر الذي أدى إلى حدوث انقسام في هذا التنظيم، حيث استمرت الأغلبية في إيمانها بمواصلة الكفاح المسلح ضد نظام الشاه حتى تشعل انتفاضة جماهيرية. بينما فضل الآخرون النشاط السياسي ودعموا علاقتهم مع حزب توده.[12] ومن ثم وقع أول انقسام في تنظيم فدائيي خلق عام 1976م وعرف باسم "التنظيم المنفصل عن منظمة مليشيات فدائيي خلق"، وارتبط بعلاقات وثيقة مع حزب توده، ودعا إلى ضرورة تطهير أيديولوجية المنظمة مما سماه هذا التنظيم "مغالطات الماوية".[13]

جـ. المنظمة الثورية لحزب توده

تأسست هذه المنظمة على يد فريدون كشاورزي ومهدي خانبابا تهراني وبيژن حكمت ومحسن رضواني. وفي عام 1964م انضم إلى هذه المنظمة كل من الدكتور فروتن وقاسمي وسخائي الذين طردوا من حزب توده بسبب تأييدهم للأفكار الماوية وأفكار فيدل كاسترو في كوبا.[14]

بدأت هذه المنظمة تميل شيئاً فشيئاً للأيديولوجية "الماوية"، وهو ما أدى إلى حدوث انفصال فيها، حيث انفصل كل من قاسمي وفروتن وسخائي عن هذا التنظيم وأسسوا تنظيماً جديداً عرف بـ "تنظيم طوفان الماركسي اللينيني". ففي حين وجدت المنظمة الثورية لحزب توده أن الثورة تنطلق من الأقاليم والأرياف وتنتهي في المدن كما يراه الفكر الماوي، وجد تنظيم طوفان الماركسي اللينيني أن الثورة تنطلق من المدن وتنتهي في الأقاليم والأرياف.[15]

د. منظمة مجاهدي خلق*

تأسست هذه المنظمة عام 1965م على يد مجموعة من الراديكاليين في "حركة الحرية الإيرانية" وهم محمد حنيف نجاد والمهندس سعيد محسن وعلي أصغر بديع زادكان وأحمد رضائي.[16]

تبنت اللجنة المركزية لهذه المنظمة "الأيديولوجية الإسلامية" واعتبرتها أيديولوجية رسمية لمجاهدي خلق، وظلت هذه المنظمة على مدى ست سنوات تقوم بدراسات تتعلق بمختلف النظريات والأبحاث من قبيل التاريخ الإسلامي، وتاريخ الحركات المناهضة لاستعمار إيران، وأيديولوجيات وتجارب الثورات العالمية مثل الصين وكوبا والجزائر وغيرها، وأسفرت تلك الدراسات عن تقارب فكري وأيديولوجي بين هذه المنظمة وفكر

---

* سازمان مجاهدين خلق.

المفكر الإيراني "علي شريعتي"* - مفكر الثورة الإيرانية كما يطلق عليه- حيث تلاقت رؤى وأفكار كل من شريعتي ومنظمة مجاهدي خلق في ذلك الوقت حول اعتبار الإسلام عقيدة سياسية ثورية ونموذجاً لنظام شامل يجب العمل به لإقامة النظام المثالي في الحياة.

لقد أسفرت السنوات الثلاث الأولى من قراءات هذه المنظمة عن تحولات في تشكيلاتها، حيث دخلت مرحلة العمل العسكري المسلح ضد النظام البهلوي، ولاقت الدعم المالي والمعنوي من القوى الدينية والوطنية الدينية والبازار، كما تلقت دعماً من رجل الدين المشهور آية الله طالقاني.** وفي عام 1971م استطاع السافاك اعتقال خمسة وثلاثين من قادة هذا التنظيم؛ الأمر الذي أدى إلى انزوائه لفترات طويلة. وسوف تتناول هذه الدراسة المنظور الفكري لكل من منظمة مجاهدي خلق والدكتور علي شريعتي وكذلك آية

---

* علي شريعتي: ولد علي بن محمد بن تقي شريعتي في خراسان عام 1933م، وكان والده محمد تقي من كبار المفكرين والمجاهدين الإسلاميين، أسس مع عدد من رجال الدين "مركز الحقائق الإسلامية " في مشهد... أكمل شريعتي دراسته في مشهد، في هذا الوقت المبكر من حياته انضم إلى جناح الشباب في الجبهة الوطنية، وبعد سقوط مصدق انضم إلى حركة المقاومة التي أسسها زنجاني وطالقاني ومهدي بازرگان، وعندها سجن شريعتي ستة أشهر ولم يكن قد تخرج في كلية الآداب، وفي عام 1959م ورغم كل الظروف أرسل شريعتي في بعثة إلى فرنسا بعد تخرجه في كلية الآداب بدرجة الامتياز، وفي عام 1964م حصل على دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة السوربون، وعندما عاد إلى إيران اعتقل على الحدود بذريعة اشتراكه في النشاطات السياسية أثناء دراسته في فرنسا، وفي عام 1965م بدأ بالتعليم في جامعة مشهد، وكعالم اجتماع مسلم، أراد شريعتي توضيح المبادئ الإسلامية ومناقشتها مع طلابه، وهكذا حتى إذا ما اكتسب شريعتي شعبية كبيرة في الجامعة وفي الطبقات الاجتماعية المختلفة في إيران، شعر النظام بالخطر والخوف منه فقرر النظام وقف فصوله في الجامعة ثم نقل إلى إحدى المدارس الإبتدائية، وواصل شريعتي إلقاء محاضراته في حسينية الإرشاد التي افتتحت عام 1969م. وللنجاح البارز لفصول الدكتور شريعتي لم تجد السلطة بداً من إغلاق حسينية الإرشاد عام 1973م واعتقلت الكثير من أتباعه، وبعدها سجن الدكتور شريعتي 18 شهراً تعرض خلالها للتعذيب. وبعد أن أطلق سراحه في آذار/ مارس 1975م، بقي تحت المراقبة وهو ما دفعه للرحيل إلى لندن، حيث مات مسموماً في حزيران/ يونيو 1977م. ومن أهم كتاباته : أين نبدأ، مهمة مفكر حر، نظرة إلى فهم الإسلام، فلسفة التضرع، التشيع العلوي والتشيع الصفوي، العودة الى الذات، وغيرها، ويطلق على شريعتي منظّر الثورة الإيرانية نظراً لإسهامه في تجييش مشاعر الشعب الإيراني تجاه الشاه. (انظر فاضل رسول، هكذا تحدث علي شريعتي، ص7-9. ويراوند ابراهميان، ايران بين دو انقلاب، ص571-574).

** محمود طالقاني: ولد آية الله محمود طالقاني عام 1910م، وبعد أن تلقى تعليمه الابتدائي في مسقط رأسه توجه إلى المدرسة الفيضية عام 1931م ثم انتقل إلى طهران في العام 1941م وزج به في السجن بعد أن كتب مقالة مناهضة للشاه. وكان من المؤيدين لمصدق ويعد من أبرز الوجوه الدينية الوطنية. (لمزيد من المعلومات، انظر: يراوند ابراهميان، ايران بين دو انقلاب، ص564-565).

الله طالقاني، بوصفهم رموز التيار التقدمي الإسلامي في إيران ومنظرين للفكر الاشتراكي الإسلامي في إيران.

2. التيار التقدمي الإسلامي ودوره في الفكر السياسي الإيراني

لقد أسهم التيار اليساري الإيراني بشكل عام في دخول مفاهيم وأيديولوجيات حديثة في الفكر السياسي الإيراني، غير أن ذلك الإسهام لم يعدُ عن كونه نقل تجارب ومفاهيم غربية إلى إيران دون السعي لتطويرها بحيث تتماشى مع واقع المجتمع الإيراني. ويرى أحد الكتاب الإيرانيين أن عدم الفهم الحقيقي للمجتمع الإيراني، وعمق نفوذ الدين في المجتمع، وفقدان التحليل الصحيح للواقع وما أسفر عنه من تضاد بين الأيديولوجية الماركسية والأيديولوجية الإسلامية، وعدم المقدرة على التوفيق بين هاتين الأيديولوجيتين؛ قد أدى إلى فقدان التنظيمات الممثلة للتيار اليساري عامل الاستمرارية بعد نجاح الثورة الإيرانية عام 1979م التي سيطر على مؤسساتها التيار الديني لاحقاً.[17]

على الجانب الآخر، استطاع التيار التقدمي الإسلامي التوفيق بين تجارب الحركات اليسارية العالمية، وممازجتها مع الأيديولوجية الإسلامية ليظهر فكر جديد في إيران عرف بـ"اليسار الإسلامي". فقد وجد آية الله طالقاني أن الإسلام متفق مع الاشتراكية والديمقراطية، لكنه حذر من تبني أيٍّ من هذين المفهومين كهدف في حد ذاته، واعتبرهما وسيلتين للوصول إلى صيغة المجتمع التوحيدي،[18] الذي يمكن تحقيقه كما يرى أحمد رضائي – أحد مفكري منظمة مجاهدي خلق – عن طريق القضاء على الفروق الطبقية داخل المجتمع؛ فالثورة الطبقية التي ستقودها الطبقات المحرومة لن تؤدي إلى ديكتاتورية المستغلين – من وجهة نظر شريعتي – وإنما «ستحرر الظالم والمظلوم معاً، وأن النظام الاجتماعي اللاحق على هذه الثورة سيمكن كل إنسان من تطوير ملكاته وقدراته للوصول إلى درجة الكمال»،[19] لتختفي جميع صور التمييز، سواء الطبقي أو العرقي أو السياسي أو الاقتصادي.

دور الجماهير

تلعب الجماهير دوراً بارزاً في فكر هذا التيار لتحقيق الثورة على الطبقية، حيث أشارت منظمة مجاهدي خلق إلى مقولة الإمام علي - رضي الله عنه - التي مفادها أن الله يمنح فرصة للمستغلين والمستكبرين للعودة إلى طريق الصواب، فإن لم يفعلوا يوكل الله للجماهير مهمة ومسؤولية تحقيق العدالة الإلهية والقضاء على هؤلاء المستكبرين.[20]

لقد اعتمد التيار التقدمي الإسلامي في دفعه الجماهير للقيام بدورها تجاه الاستغلال الاقتصادي والنظام الطبقي على:

إصلاح الذات، حيث رأى مجاهدو خلق أن الظواهر الاجتماعية تحكمها سنن الله ومن أهم هذه السنن قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾* أي أن يحققوا التغيير من ذات أنفسهم على المستوى العقائدي قبل أن يتحول الأمر إلى ثورة اجتماعية. ويؤكد ذلك شريعتي حين ذكر أن التغيير يجب أن يتبلور أولاً في وعي الجماهير أي العودة إلى الذات، بمعنى العودة إلى الثقافة الإسلامية الشيعية وليس ثقافة ما قبل الإسلام، ومن ثم تأخذ شكل حركة ثورية اجتماعية عامة.[21] ورأى شريعتي في الإسلام خير أيديولوجية لإحداث ذلك التغيير، فالإسلام عند شريعتي هو المحرك الأساسي لتغيير المجتمع، لأنه أول مدرسة اجتماعية ترى في الإنسان المسؤول المباشر عن المجتمع والتاريخ.[22]

استدعاء التاريخ، يرى علي شريعتي أن هناك نوعين من المجتمعات؛ مجتمع قائم على التوحيد وآخر على الشرك، وأن ذلك الصراع التاريخي هو صراع بين العالمين (الموحِّد، والمشرك) واتخذت الطبقة الحاكمة في المجتمع المشرك من الدين أداة لإدارة الاستبداد واستغلال الشعب.[23]

---

* سورة الرعد، آية 11.

لقد قدم علي شريعتي رؤية فلسفية للتاريخ في شكل صراع مستمر بين معسكرين متنازعين؛ بدأ بالصدام بين "قابيل وهابيل" الذي جاء مثالاً للفروق الطبقية، بحيث مثل هابيل الأخوة الإنسانية والملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وقيم المجتمع التوحيدي، وعلى الجانب الآخر مثل قابيل بدايات الملكية الفردية ذات النزعة الاحتكارية والتعدي على حقوق الآخرين وسوء استغلال الدين، ومنذ ذلك الحين «انقسمت البشرية إلى معسكرين: المستكبرين والمستضعفين، واستخدم كلاهما الدين وسيلة لتبرير ما يفعله. ففي حين استخدمه معسكر قابيل كوسيلة لخداع البشر وتبرير الأوضاع الظالمة القائمة، والحصول على مكاسب سياسية واقتصادية واجتماعية غير شرعية، استخدم معسكر هابيل الدين لتحقيق الوعي والثورة والعدل».[24]

كما أشار شريعتي إلى قصة النبي موسى (عليه السلام) والذي عاداه فرعون وقارون وهامان، فوجد شريعتي من فرعون نموذجاً للطغيان السياسي، ومثل قارون الاستغلال الاقتصادي، بينما جاء هامان ليمثل المؤسسة الدينية الرسمية التي تبرر القهر والاستغلال باسم الدين. وهذا الأمر يشابه موقف مجاهدي خلق الذين اعتبروا النضال الذي بلوره ماو تسي تونج في الصين وجيفارا في كوبا وغيرهما امتداداً لخط الإمام علي، والذي دعا الناس إلى محاربة الظلم والتضحية في سبيل الآخرين.[25]

لقد أخذ علي شريعتي على عاتقه إعادة المفاهيم الإسلامية الشيعية إلى معانيها الحقيقية في فترة الإمام علي حسب قوله، فعقد شريعتي مقارنة بين "التشيع العلوي"، نسبة إلى الإمام علي والأئمة الشيعة، وبين "التشيع الصفوي"، نسبة إلى الدولة الصفوية؛ ففي حين وجد أن الدولة الصفوية جعلت من التشيع ديناً شعائرياً احتكرته مؤسسة دينية رسمية دعت إلى العزلة وفصلت المذهب الشيعي عن المسائل السياسية والاجتماعية، معتبرة أن غيبة الإمام الثاني عشر توجب على الشيعة الانتظار والعزوف عن المشاركة في النواحي السياسية حتى عودته، وجد شريعتي أن التشيع العلوي يمثل الصورة الحقيقية للمذهب الشيعي الذي يدعو إلى ضرورة أن يتصف المجتمع بالعدل ويدعو إلى أن يتولى المؤمنون زمام أمورهم، وذهب في مفهومه للغيبة على أنها ليست مدعاة للتقية والانزواء، وإنما على المسلمين أن يتولوا شؤونهم بأنفسهم تحت قيادة مؤمنة ومستنيرة تساعد الجماهير على تحقيق وعيها.[26]

من هنا جاءت أهمية دور القيادة في المجتمع، حيث عرض شريعتي نموذجين تاريخيين للقيادة والنضال من أجل المجتمع التوحيدي هما: الإمام علي والصحابي الجليل أبوذر الغفاري؛ فأبوذر الغفاري- عند شريعتي - هو من الشخصيات الدينامية ويمثل الإسلام الأيديولوجي الكفيل بتحقيق الحياة المثالية والتقدم الاجتماعي.[27] فدور القيادة عند شريعتي يقوم على توحيد الجماهير والنضال من أجل العدالة، ولقد «ربط شريعتي بين القيادة والفكر والثقافة؛ فالزعماء في المجتمع هم الذين سلحوا أنفسهم بأكثر من مجرد المعرفة السطحية لقوانين المجتمع، ولذا تقع على عاتقهم مسؤولية أكبر في تحقيق التقدم للمجتمع».[28] غير أن القادة لا يستطيعون تحقيق ذلك بمفردهم، بل إن مجموع البشر هم القادرون على تحقيق التغيير الاجتماعي عندما يكسبون الوعي و المعرفة. وهذا ما ذهب إليه مجاهدو خلق أيضاً، عندما اعتبروا أنه من الخطأ الاعتماد على القيادة التي لا تستطيع وحدها استيعاب جميع الحقائق المتصلة بالبيئة المحيطة بالنضال الثوري بشكل كامل، كما أن الاتكاء على القيادة بشكل تام سيؤدي في النهاية إلى زوال الحركة في حال القضاء على تلك القيادة، ولذلك «طور مجاهدو خلق فكرة الحاجة إلى مجموعة تكرس نفسها للنضال وتواجه كافة المشكلات، وهذه الطليعة التي يتم اختيارها من بين الثوريين ستختار بدورها القيادة. وتعد هذه الفكرة بالطبع قريبة من المفهوم اللينيني للنخبة الثورية».[29]

ويطالب شريعتي بضرورة أن تكون هذه الطليعة من مثقفين إسلاميين تقدميين وليسوا من رجال الدين ولا من العامة أو المثقفين ذوي الميول الغربية؛ لأن المثقفين المسلمين هم وحدهم القادرون على شرح الواقع الإسلامي بلغة مفهومة للجماهير. ودعا المثقفين المسلمين إلى قيادة الجماهير في ثورة مزدوجة أي ثورة وطنية لإنهاء السيطرة الأجنبية وإحياء التراث الثقافي الإسلامي، وثورة اجتماعية لإنهاء جميع أشكال الاستغلال من خلال القضاء على الرأسمالية وإنشاء المجتمع التوحيدي.[30]

لقد أصبح علي شريعتي رمزاً للراديكالية الإسلامية الجديدة في إيران ومطوراً للأسس النظرية للاشتراكية الإسلامية؛ ففكره «مزيج من التعاليم الإسلامية في المذهب الشيعي والأفكار الراديكالية والثورية الحديثة؛ فالإسلام عند شريعتي هو أعظم ثورة في

التاريخ الاجتماعي، ولعل هذه الرؤية كانت نتيجة للحصيلة الثقافية التي استقاها شريعتي من علم الاجتماع والقرآن وغيره من المصادر الإسلامية».[31]

لقد دعا شريعتي من خلال الرؤية الكونية التوحيدية عنده إلى ضرورة القضاء على سائر العوائق التي تمنع تقدم الإنسان، سواء كانت هذه العوائق قانونية، أو طبقية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو عرقية، أو قومية، أو تراثية أو غير ذلك.[32]

تأثر شريعتي بالفكر الماركسي اللينيني، فقد شارك شريعتي كارل ماركس في الاهتمام بالحتمية التاريخية، ولكن تلك الحتمية جاءت عند شريعتي بوصفها إرادة الله عز وجل. كما شاركه في العلاقة بين البنية الفوقية والتحتية، وفلسفة التاريخ الإنساني بوصفه تاريخ الصراع الطبقي. كما شارك شريعتي "لينين" في الاهتمام بدور الطليعة. ويلاحظ أن شريعتي قد رفض الأساس المادي للماركسية وطوع تلك النظرية الماركسية في الاقتصاد ووظفها بما يتماشى مع العقيدة الإسلامية؛ الأمر الذي دفعه إلى انتقاد الأحزاب الشيوعية التي تحولت إلى مؤسسات بيروقراطية، وفشلت في إدراك التناقضات الحقيقية بين الإمبريالية والعالم الثالث، وفشلت في تفهم دور القومية والدين في العالم الثالث كأدوات معادية للامبريالية.[33]

على الجانب الآخر كان شريعتي مثالاً جديداً لذلك الصراع بين التقليديين والمجددين فقد «أثارت تلك النظرة التجديدية في أفكار شريعتي وتناوله للفكر الإسلامي الشيعي بطريقة جديدة حفيظة رجال الدين الشيعة التقليديين انطلاقاً من خشيتهم وحرصهم على حفظ الحقائق الروحية الأبدية عند الشيعة في مواجهة التهديدات الاشتراكية».[34]

لقد ذهب شريعتي إلى «طرح تساؤلات حول شرعية وجود المؤسسة الدينية في حد ذاتها، ووصل في حملته إلى حد التهجم على الألقاب التي ينالها الفقهاء مثل آية الله وحجة الإسلام معتبراً إياها من بقايا الحقبة الصفوية التي أعطت هذه الألقاب لرجال الدين في مقابل دعمهم وتبريرهم للأوضاع القائمة حينذاك».[35]

كما انتقد آية الله طالقاني رجال الدين الذين يصفون «أي مثقف خارج صفوفهم بأنه كافر حين يتناول المسائل الدينية، ودعا إلى إنهاء الجمود الفكري في الفكر الإسلامي وتقديم تفسير معاصر للنصوص الإسلامية بما يجعلها ذات صلة بمشكلات إيران السياسية والاجتماعية المعاصرة»[36] وتجسد ذلك من خلال كتاباته وخطبه، حيث يربط بين الأحداث المعاصرة في إيران ومواجهة الجماهير لنظام الشاه وبين الإمام الحسين وأتباعه ضد معسكر يزيد في كربلاء.

وفيما يتعلق بالتوجهات اليسارية عند طالقاني يرى أن الشيوعية بمعناها الحرفي، أي المشاركة في وسائل الحياة، قد وضع أساسها الإسلام في عهد الرسول ﷺ عندما آخى بين المهاجرين والأنصار، ومن ناحية أخرى رفض طالقاني المادية التاريخية وسيادة المادة لأن الإسلام دعا إلى الإيمان بخالق واحد هو الله.

لقيت أفكار كل من شريعتي وطالقاني أصداء واسعة عند مجاهدي خلق التي نادت في برنامجها بمناهضة الملكية الخاصة باعتبارها جذراً لكل الشرور الاجتماعية، وهي إحدى الأفكار الرئيسة للماركسية اللينينية، وتأكيد أهمية النضال الطبقي كمسلك دائم للتاريخ، والميل إلى مبدأ الملكية الجماعية لكل وسائل الإنتاج. لقد توصلت هذه المنظمة إلى استنتاج مفاده أن التشيع الحق لا يقف ضد الطغيان فحسب، بل إنه يقف ضد الرأسمالية والإمبريالية على حد سواء، حيث ذهب أحمد رضائي في كتابه بعنوان حركة الحسين إلى أن «راية الثورة التي رفعها أئمة الشيعة وخاصة الأئمة علي والحسن والحسين كانت موجهة ضد الإقطاعيين والرأسماليين والمستغلين وضد الحكام المستبدين؛ ولذا يجب على كل مسلم مواصلة ذلك الكفاح والنضال لخلق مجتمع بلا طبقات، وانتهى إلى أن المذهب الشيعي سيلعب دوراً ملموساً في حض الجماهير على الانخراط في الثورة، لأن المذهب الشيعي في الأصل رسالة ثورية ويحظى بمكانة اجتماعية في الثقافة الإيرانية».[37]

التحول الفكري داخل منظمة مجاهدي خلق

بعد الضربات المتلاحقة التي تلقتها منظمة مجاهدي خلق من النظام البهلوي منذ عام 1971م وفي السنوات التي تلت عام 1972م، بدت هذه المنظمة أكثر ميلاً واهتماماً بالماركسية، واطلعوا باهتمام على الثورات الكوبية والصينية؛ الأمر الذي دفعها في عام 1975م إلى الإعلان عن تحول فكر هذه المنظمة إلى الأيديولوجية الماركسية اللينينية، وأعلنت لجنتها المركزية أنها وبعد عشر سنوات من العمل توصلت إلى أن الماركسية هي الفلسفة الثورية الصحيحة؛ فأدت تلك الخطوة إلى حدوث انشقاق داخل المنظمة، حيث انقسمت إلى المجاهدين الإسلاميين والمجاهدين الماركسيين.[38]

لقد لعب الفكر اليساري دوراً في تطور الفكر السياسي الإيراني، وظهر العديد من الأحزاب والتنظيمات التي تبنت ذلك الفكر واتخذته أيديولوجية لها. ولم يقف ذلك عند حد التلقي فحسب، بل استطاع عدد من المفكرين تطويع الفكر اليساري وممازجته مع الواقع الإيراني بما يحمله من إرث تاريخي وديني يتلاقى تارة ويتباعد تارة أخرى عن هذا الفكر. لقد أسهم التيار اليساري الإيراني بشكل عام في نجاح ثورة 1979م، وأصبح أحد التيارات الرئيسة على الساحة السياسية الإيرانية بعد الثورة، ولكن هل استطاع هذا التيار تحقيق عامل الاستمرارية بعد الثورة؟ هذا ما ستتناوله الدراسة في الباب الثاني.

3. التيار الليبرالي الإيراني

تمتد جذور التيار الليبرالي في إيران، كما هو الحال بالنسبة للتيار اليساري، إلى بدايات الاتصال بين إيران والغرب، وتبلور بوصفه تياراً مؤثراً في الحياة السياسية الإيرانية خلال العصر القاجاري. وجدير بالذكر هنا، أننا عندما نشير إلى التيار الليبرالي، فإننا لا نفصله عن التيار الوطني بمختلف اتجاهاته؛ فكثير من نقاط الالتقاء تجمع بين هذين الفكرين.[39]

لقد أفرز ظهور المؤسسات التعليمية الحديثة بعيداً عن المؤسسات التقليدية التي كانت تتبع المؤسسة الدينية، طبقة جديدة من المفكرين والمثقفين شكلوا فيما بعد نخبة هذا

التيار، وارتكزت أيديولوجية فكرهم على أن الاستبداد الملكي يشكل عائقاً أمام تحقيق الحرية والتعددية السياسية، وأن الجمود الفكري الديني الذي يتبناه الاتجاه التقليدي يشكل عقبة في طريق التفكير العقلي والعملي، كما وجدوا في الدعوة إلى الدستور والتوجه الوطني السبيل لتحقيق المجتمع المتحضر الذي يتطلعون إليه.[40]

يعد ميرزا ملكم خان* من أبرز مفكري هذا التيار، فقد استطاع أثناء دراسته في الجامعات الفرنسية أن يطلع على المدارس الفكرية السائدة في فرنسا في ذلك الوقت. وعند عودته بدأ ملكم خان بالتبشير لآرائه من خلال المحاضرات والندوات. وقدم ملكم خان لناصر الدين شاه كتاباً عرف بـ"التنظيمات"، الذي جاء على شاكلة الإصلاحات في الإمبراطورية العثمانية، حذر فيه الشاه من مغبة سقوط إيران في هاوية الاستعمار ما لم يُقدم الشاه على إصلاح البنية السياسية والاجتماعية في إيران؛ فاقترح ملكم خان الفصل بين السلطات الثلاث، وسن القوانين التي تساهم في تحقيق المساواة والحرية.

لقد تأثر ملكم خان بالديمقراطية الأوربية والنموذج العثماني بشكل واضح، فربط التقدم بتشكيل مؤسسات ديمقراطية تكون قاعدة للانطلاق نحو الحداثة والديمقراطية، فاستبدال النظام الإيراني الرجعي- على حد قوله- بحكومة حديثة وفعالة هو الحل لتقليل الهوة بين أوربا وإيران،[41] ووجد في الاستبداد «أعظم بلاء يصيب الحياة السياسية والسلطة، وأن كل خطوة إصلاحية تستلزم تزامنها مع حكومة مبنية على القوانين».[42]

لم تلق هذه المفاهيم الجديدة التي تناولها ملكم خان ترحيباً لدى مراجع الشيعة التقليديين، واعتبروا مفاهيم من قبيل "القانون" بدعة في الدين، فانتهى بملكم خان المطاف بنفيه خارج إيران.[43]

---

* ميرزا ملكم خان: ولد عام 1870م، وحينما بلغ سن العاشرة أرسله والده إلى باريس لاستكمال دراسته في أوربا، وإلى جانب دراسته الفنية درس العلوم السياسية، ثم عاد إلى إيران عام 1897م وعمل مترجماً في الحكومة إلى أن فتحت دار الفنون أبوابها فالتحق بالتدريس فيها. وبدأ خلالها ببث أفكاره الإصلاحية التي لاقت رواجاً بين رجال الدولة، الأمر الذي أدى إلى نفيه. وفي عام 1911م أصبح وزيراً مفوضاً لإيران في لندن. توفي في سويسرا عام 1947م. (لمزيد من المعلومات، انظر: مركز بررسي اسناد تاريخي: جلال آل احمد بروايت اسناد ساواك، چاپ اول، تهران، 1379هـ.ش، ص43).

بعد عودة ملكم خان من الخارج وبعد أن يئس من محاولة إقناع الشاه بالتغيير، تحول من ليبرالي مؤيد للملكية ومعارض لرجال الدين، إلى متحد مع المدرسة التجديدية في المؤسسة الدينية، ومؤيد لفكرة تجديد الفكر الإسلامي، وتطبيق الإصلاحات في إيران بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية. ولقد ظهرت رؤى وأفكار ملكم خان بوضوح في الجيل الذي عاصر ثورة التنباك (1891م) والثورة الدستورية (1906م).[44]

تعتبر ثورة التنباك، بالإضافة إلى كونها أول محك لتعامل المؤسسة الدينية مع المتغيرات السياسية والاقتصادية،من وجهة نظر المؤرخين الإيرانيين، تجلياً للروح الوطنية الإيرانية التي سعت للقضاء على النفوذ الأجنبي السياسي والاقتصادي في إيران وتحقيق الاستقلال الوطني، ثم تحولت هذه الحركة الوطنية من الدعوة إلى إنهاء النفوذ الأجنبي في إيران، إلى المطالبة بتغيير بنية النظام السياسي في إيران، وتغيير النظام الملكي المستبد إلى سلطة ذات توجهات ليبرالية تقدمية تحترم الشريعة الإسلامية.[45]

وعلى الرغم من أن مختلف التيارات قد استطاعت أن تحظى بنوع من الحرية بعد نجاح الثورة الدستورية، فإن هامش الحرية الذي أفرزته الثورة الدستورية لم يدم طويلاً بسبب المتغيرات الدولية والداخلية من قبيل الحرب العالمية الأولى، وفشل الحركة الدستورية فيما بعد، وصعود رضا شاه لسدة الحكم، وما صاحب ذلك من ركود في الحياة السياسية في إيران بشكل عام. فلم تشهد تلك الفترة التي امتدت من تولي رضا شاه الملك حتى سقوطه عام 1941م أي نوع من الحراك السياسي الملموس، الأمر الذي يدفع بالقول إن تلك الفترة هي من فترات ركود الفكر السياسي في إيران.

عاد التيار الليبرالي - الوطني من جديد إلى الساحة السياسية مع سقوط رضا شاه في كانون الأول/ ديسمبر عام 1941م وتولي محمد رضا شاه الملك، حيث شهدت تلك المرحلة نوعاً من الانفتاح السياسي، ساعد في ظهور العديد من الأحزاب من مختلف التيارات، وعاد التيار الليبرالي الوطني من جديد للمطالبة بإنهاء التدخل الأجنبي، ومحاربة الفساد داخل الأجهزة الحكومية، والمطالبة بفصل السلطات، كما هو الحال في النظام الملكي الدستوري وفي النظام الجمهوري كذلك.[46]

ويمكن هنا تقسيم تطور التيار الليبرالي الوطني إلى المراحل التالية:

1. من بداية عام 1941م حتى انهيار الجبهة الوطنية الأولى عام 1953م

ساعد الانفتاح السياسي النسبي الذي صاحب سقوط رضا شاه في عودة التيارات والأحزاب والتنظيمات السياسية الإيرانية من جديد؛ فشكل التيار الليبرالي الوطني جبهة واسعة ضمت الأحزاب الوطنية بزعامة محمد مصدق، هدفت إلى حفظ الحقوق الوطنية وخاصة فيما يتعلق بتأميم النفط.[47] فجاء تشكيل الجبهة الوطنية الإيرانية نتيجة الحاجة إلى تنظيم يضم مختلف التنظيمات والأحزاب الوطنية في جبهة واحدة، حيث أثبتت التجارب، كما يرى نخبة هذا التيار، أن وجود التنظيمات والأحزاب له دور مؤثر في الساحة السياسية، غير أن ذلك الدور رهن بوجود تنظيم موحد وقوي يزيد من فاعلية وتأثير تلك التنظيمات. ومن ثم أعلن في عام 1949م عن تشكيل الجبهة الوطنية لتضم مختلف التنظيمات الليبرالية والوطنية بزعامة مصدق،[48] وقد ضمت الجبهة الوطنية كلاً من التنظيمات والأحزاب التالية:

- حزب إيران بزعامة "اللهيار صالح" وقد تشكل من جمعية المهندسين الإيرانية 1942م. ويعد حزب إيران أول حزب سياسي تشكل بعد حزب توده اليساري، وتركز برنامجه على التجديد والإصلاح واستقلال إيران.[49]

- حزب الشعب الإيراني:* أسسه عام 1947م كل من محسن پزشكي، وحسينعلي صارم، ومحمد رضا عاملي تهراني، وجواد تقي زاده. وتبنى هذا الحزب الفكر الوطني الذي وجد فيه السبيل الوحيد لتحقيق الاستقلال، وقد انضم هذا الحزب بعد انقلاب عام 1953م إلى جبهة المقاومة الوطنية.

---

* حزب ملت إيران.

- تنظيم فدائيي الإسلام:* بزعامة نواب صفوي ذي التوجهات الإسلامية الراديكالية.
- تنظيم المسلمون المجاهدون:** بقيادة آية الله كاشاني الشخصية الدينية الرئيسة في الجبهة الوطنية.

وبذلك جمعت الجبهة الوطنية بين تيارين ذوي توجهين مختلفين؛ الأول التيار الديني، والآخر التيار الليبرالي. فذهب التيار الديني بقيادة كاشاني إلى ضرورة تفعيل دور الدين في السياسة، وعدم الفصل بينهما، وتأييد الاقتصاد الحر (البازار). أما التيار الليبرالي فكان يمثله المثقفون الليبراليون الذين تطلعوا لإنعاش الاقتصاد الإيراني بعيداً عن القوالب التقليدية فيه (أي البازار)، واعتبروا الدين شأناً من الشؤون الفردية الخاصة ولا يجب ربطه بالسياسة، وأن المثقفين ذوي الاختصاصات هم الأكفأ لتسلم مهام السلطة.[50] غير أن هذا التحالف بين هذين التيارين لم يدم طويلاً؛ وهو ما أدى إلى انهيار الجبهة الوطنية الأولى، ولعله يمكن إجمال الأسباب الكامنة وراء فشل ذلك التحالف فيما يأتي:

- تباين المرتكز الفكري والمصالح الخاصة بين التيارين داخل هذه الجبهة.
- انقلاب عام 1953م وما أسفر عنه من محاكمة واعتقال العديد من قادة الجبهة وعلى رأسهم زعيم الجبهة محمد مصدق.[51]

2. التيار الليبرالي الوطني منذ انقلاب عام 1953م حتى تشكيل الجبهة الوطنية الثانية

عاد التيار الليبرالي الوطني بعد سلسلة الاعتقالات التي طالت زعماء الجبهة الوطنية الأولى بعد انقلاب 1953م، ليتبلور في تنظيم "جبهة المقاومة الوطنية" التي أعلنت استمرار مقاومتها ضد النظام. ويعد كل من آية الله رضا زنجاني وآية الله أبي الفضل

---

* سازمان فدائيان اسلام.

** تجمع مسلمانان مجاهد.

زنجاني والمهندس مهدي بازرگان* وآية الله محمود طالقاني والدكتور عزت الله سحابي أهم أعضاء هذه الجبهة، والتي انضم إليها فيما بعد "حزب إيران" و"حزب الشعب" و"حزب الأمة الإيرانية" و"حزب كادحي الشعب الإيراني"، وأعلنت هذه الجبهة متابعتها خطى مصدق والسعي لتحقيق أهدافه التي تحددت فيما يلي:

- استمرار الجبهة الوطنية والسعي لتحقيق الاستقلال التام لإيران.
- مقاومة كافة أنواع الاستعمار سواء الروسي أو الأمريكي أو غيره.
- مناهضة الفساد بكافة أنواعه في مؤسسات الدولة.[52]

ولتحقيق تلك الأهداف أُعلن تشكيل الجبهة الوطنية الثانية عام 1961م، والتي دعت بدورها إلى حرية المطبوعات، وإقامة انتخابات حرة، وإقرار حكومة القانون.[53]

غير أن هذه الجبهة واجهت من المشكلات ما حال دون استمرارها كما هو الحال بالنسبة للجبهة الوطنية الأولى؛ من قبيل اختلاف رؤى الأحزاب داخلها حول طريقة التعامل مع النظام، وهو ما أدى في النهاية إلى الإعلان عن حلها عام 1965م.

وتعد "حركة الحرية الإيرانية" (نهضت ازادي ايران) أهم التنظيمات التي انفصلت عن الجبهة الوطنية الثانية، وقد أسهمت بدور فعال في الساحة السياسية، وكذلك في نجاح ثورة عام 1979م. فقد تأسست عام 1961م على يد آية الله محمود طالقاني، ومهدي بازرگان، وعزت الله سحابي، وتمثلت أهم الأسباب وراء تأسيس هذه الحركة في الحاجة

---

* مهدي بازرگان: ولد عام 1905م لأسرة متدينة، سافر إلى فرنسا بعد إكمال دراسته في إيران، وأبدى إعجابه الشديد بالنظام البرلماني في فرنسا والتعايش الديمقراطي بين القوى السياسية هناك. تولى بعد عودته إدارة شركة النفط الوطنية الإيرانية. أسس مع كل من آية الله محمود طالقاني والدكتور سحابي حركة المقاومة الوطنية، وكان عضواً في الجبهة الوطنية الثانية، ورمزاً بارزاً في حركة الحرية. تعرض للسجن مرات عدة في عهد الشاه، وبعد نجاح الثورة كلفه الخميني بتشكيل الحكومة المؤقتة ليصبح أول رئيس للوزراء بعد الثورة. قدم استقالته بعد أن تعرض لضغوطات القوى الدينية والتي همشت دوره. (انظر: روز شمار انقلاب اسلامي : جلد اول، چاپ اول، دفتر ادبيات انقلاب اسلامي، 1377هـ.ش، ص 244).

إلى خلق تنظيم سياسي يمازج بين الهوية الإسلامية وبين التطلعات الوطنية الديمقراطية، والقناعة بضرورة اتخاذ مواقف أكثر تشدداً تجاه نظام الشاه.

تولى مهدي بازرگان مهمة تدوين الفكر الأيديولوجي للحركة ومناظرة مؤيدي الملكية، والفكر اليساري الماركسي بالتنسيق مع آية الله طالقاني. واستطاعت حركة الحرية أن تحقق لنفسها هوية خاصة بفضل هاتين الشخصيتين ومنظّرين آخرين كبار أمثال الدكتور علي شريعتي.[54]

برزت أيديولوجية هذه الحركة واضحة في إعلانها الذي جاء فيه «نحن مسلمون إيرانيون مؤيدون للدستور والحياة النيابية وعلى خطى محمد مصدق، مسلمون لأننا لا نقبل بفصل عقيدتنا عن سياستنا، إيرانيون لأننا متمسكون بميراثنا الوطني محترمون له، مؤيدون للحياة النيابية لأننا نطالب بحرية الفكر والرأي وحرية الاجتماعات، وعلى خطى مصدق لأننا نريد الاستقلال الوطني»[55]

لقد سعت حركة الحرية الإيرانية إلى الجمع بين الفكر السياسي الشيعي والفكر الليبرالي والاشتراكي عن طريق خلق أيديولوجية تجذب أصحاب الاتجاه الديني والمثقفين ذوي الثقافة الغربية.[56] فتركزت أهدافها في حفظ الحقوق السياسية للشعب الإيراني، وسيادة القانون، ونشر الأسس الأخلاقية والسياسية المتماشية مع أسس الدين الإسلامي مع مراعاة المقتضيات السياسية والثقافية المعاصرة.[57]

3. الجبهة الوطنية الثالثة (1965م)

أُعلن تشكيل هذه الجبهة رسمياً عام 1965م، وضمت كلاً من حركة الحرية، وتجمع الاشتراكيين، وحزب الأمة الإيرانية، وحزب الشعب الإيراني. وما يميز هذه الجبهة عن سابقتيها إعلان الجبهة الوطنية الثالثة جبهة لا تقتصر على تيار أو فكر معين وإنما مفتوحة لسائر الأحزاب والجمعيات السياسية، والدينية، والطلابية، والتنظيمات السياسية، والحرفية والاتحادات المحلية، بما تحمله من برامج وأهداف خاصة وما يربطها جميعاً داخل

هذه الجبهة هو الهدف المشترك والمتمثل في حرية واستقلال إيران. غير أنه لم يمض ثلاثة أسابيع على إعلان تشكيل هذه الجبهة حتى تم إلقاء القبض على قادتها مثل خليل ملكي وبعض قادة تجمع الاشتراكيين وكذلك مهدي بازرگان، وداريوش فروهر زعيم حزب الشعب الإيراني، وانهارت هذه الجبهة قبل أن تقوم بنشاط يذكر أو تقوم لها قائمة.[58]

4. الجبهة الوطنية الرابعة

ساعد المناخ السياسي المنفتح نسبياً عام 1977م في ترك مساحة للتيارات المعارضة للعودة من جديد لنشاطاتها السياسية، فعادت الجبهة الوطنية للظهور وضمت "تجمع اشتراكيي الجبهة الوطنية الإيرانية "، وحزب إيران، وحزب الشعب الإيراني. و تشكلت اللجنة المركزية من بختياري وفروهر وسنجابي وغيرهم. وفي أحداث الثورة الإيرانية طالبت هذه الجبهة بتطبيق دستور عام 1906م، والتغيير الشامل للنظام الملكي الاستبدادي إلى سلطة ونظام دستوري. ولكن الاتجاه العام الذي قاده آية الله الخميني قد دفع الجبهة الوطنية الرابعة إلى اعتبار النظام البهلوي فاقد الشرعية وأعلنت في بيانها:

- اعتبار نظام الشاه نظاماً غير قانوني في ظل نقضه للقوانين الإسلامية وممارسته للظلم والفساد.
- عدم قبول الحركة الوطنية بأي نوع من الحكومات في ظل وجود نظام غير قانوني.
- لابد أن يتماشى النظام الوطني الإيراني مع الأسس الإسلامية والديمقراطية وهو ما يحدده الشعب بنفسه.[59]

لقد أحدث اختيار شاهبور بختيار رئيساً للوزراء قبل مغادرة محمد رضا بهلوي إيران نوعاً من التباين وشروخاً في المواقف السياسية المشتركة لهذه الجبهة تجاه النظام والسلطة. الأمر الذي دفع باللجنة المركزية إلى اعتبار ما قام به بختيار نوعاً من الخيانة لعدم مراعاته ثوابت وقرارات هذه الجبهة؛ الأمر الذي أدى إلى طرده من عضوية الجبهة التي واجهت بدورها مشكلات كثيرة بعد نجاح الثورة وما أفرزته من واقع سياسي جديد في إيران.

ولاشك أن التيار الليبرالي - الوطني في إيران قد أسهم على مر الفترات السابقة، بدور فعال في إبراز دور الفكر الوطني وتنوير المجتمع الإيراني حول أهمية الحرية، وتحقيق الاستقلال بعيداً عن الدول الاستعمارية وتدخلها في شؤون إيران الداخلية، وهو ما دفع بدوره إلى ظهور واندلاع الثورات في إيران مثل ثورة التنباك والثورة الدستورية وتأميم النفط. كما لعب هذا التيار بلاشك دوراً كسائر التيارات والأحزاب الأخرى في نجاح الثورة الإيرانية عام 1979م، التي أفرزت فيما بعد قوالب سياسية جديدة دفعت سائر التيارات لطرح رؤاها وفكرها حول تلك المتغيرات وحول مستقبل إيران ونظامها السياسي، وهو ما سيتضح في فصول الباب الثاني.

الباب الثاني

الفكر السياسي الإيراني
منذ ثورة عام 1979 وحتى عام 1989

تمهيد

تتبعت الدراسة في الباب الأول تطور الفكر السياسي الإيراني، ما قبل ثورة عام 1979م، مروراً بفترات ما بعد الغيبة وما تخللها من صعود وهبوط الاتجاهين الحاملين لراية الفكر السياسي الشيعي: التقليدي والتجديدي، وتأثر هذا الفكر بالروافد الجديدة التي أفضت إلى أبعاد وأدوات حديثة داخل هذا الفكر، لتبدأ بعد ذلك مرحلة ما بعد ثورة عام 1979م حاملة معها أبعاداً جديدة في الفكر السياسي الإيراني.

بدأت مرحلة ما بعد الثورة تتجه إلى آفاق مختلفة عما كانت عليه قبل الثورة؛ فبعد نجاح الثورة وسقوط النظام البهلوي انتفى السبب في تلك الوحدة التي شهدتها إيران بين معظم أطيافها وتياراتها الثورية، والتي تناست تباين الرؤى الفكرية والأيديولوجية فيما بينها لتقف جميعها في سبيل تحقيق هدف واحد، ألا وهو سقوط النظام البهلوي.[1]

وبعد نجاح الثورة وسقوط النظام، بدأت الانقسامات والتباينات في الظهور على السطح داخل تلك الجماعات الثورية ورؤيتها المستقبلية حول كيفية واتجاه وطبيعة التغيير الواجب إحداثه داخل النظام والمجتمع بشكل عام.

وبصورة عامة، تبدأ مجموعة التيارات السياسية المشاركة في أي ثورة التنافس على السلطة، وكل منها يعرض رؤى أيديولوجية ومطالب سياسية مختلفة، انطلاقاً من مرتكزاته الفكرية. وخلال عرض كل تيار برنامجه السياسي وتصوراته لشكل وماهية النظام تنجح جماعة بعينها في الوصول إلى مركز السلطة وهي الجماعة التي تمتلك قدرة أكبر على تعبئة وكسب التأييد العسكري الأكثر فاعلية. وتقوم هذه الجماعة ليس فقط بالدفاع عن مراكزها أمام أعداء الثورة فحسب، بل أمام الجماعات الثورية الأخرى؛ فتلجأ إلى النهج الإلغائي الإقصائي في تعاملها مع الجماعات السياسية الأخرى التي تطالب ببرامج أكثر راديكالية. ويأتي جناح اليسار في مقدمة الأجنحة التي يتم إلغاؤها من الساحة السياسية. وبعد التخلص من هذا الجناح يعمد الجناح المسيطر إلى مناهضة أي توجهات

جديدة خارج أطر فكره؛ ولتحقيق ذلك يقوم بتأسيس هياكل جديدة أو تقوية الهياكل المؤسسية الموجودة لكي تكون أداة لتحقيق وتفعيل توجهاته السياسية.[2]

يصدق هذا الأمر تماماً على الثورة الإيرانية عام 1979م، فقد بدأت التيارات السياسية في الالتفات إلى منطلقاتها وأيديولوجياتها الفكرية بعد الثورة وأخذت تطرح رؤاها ونظرياتها حول مستقبل النظام، غير أن التيار الديني وإمساكه بزمام الأمور قد دفع إلى تهميش باقي التيارات الأخرى بدءاً من اليسار الماركسي وانتهاء بالتيار الليبرالي، وهكذا برز التيار الديني بوصفه التيار المسيطر على زمام الأمور والسلطة في إيران.

ولعل أهم المجالات التي يمكن تتبع تطور الفكر السياسي الإيراني فيها بعد الثورة وتجاذب مختلف التيارات حولها قد تمثلت فيما يلي:

- ماهية النظام السياسي بعد الثورة.
- المؤسسات الحكومية.
- نظرية ولاية الفقيه.
- هامش الحريات.
- موقف التيارات بعضها من بعض.

هذا بالإضافة إلى غيرها من المجالات التي أسهمت في ظهور حراك فكرى سياسي أسهم بدوره في طرح رؤى وأفكار تنوعت بتنوع الرافد الفكري والأيديولوجي لها.

ويمكن ملاحظة أولى نقاط التباين بين مختلف التيارات في إيران (التيار الديني – التيار الليبرالي – التيار اليساري) بداية حول تسمية ثورة عام 1979م؛ فهل هي "ثورة إيرانية" أو "ثورة إسلامية"؟ والمغزى هنا ليس هو المسمى، وإنما مضمون وماهية هذين المسميين؛ ففي حين يرتكز التيار الليبرالي والتيار اليساري على أيديولوجيات لا تتخذ من الإسلام منطلقاً فكرياً لها؛ كان من الطبيعي أن ينادي هذان التياران بثورة عام 1979م على

أنها ثورة إيرانية، رافضين في الوقت ذاته توصيف التيار الديني لهذه الثورة بأنها ثورة قائمة على البعد الديني فحسب. بينما سعى التيار الديني لتأطير هذه الثورة وإرجاع الفضل في قيامها إلى الأيديولوجية الإسلامية التي ارتكز عليها في حشد الجماهير للإطاحة بالنظام السابق.

ومما لاشك فيه أن التيار الديني بقيادة آية الله الخميني قد لعب دوراً أساسياً في الإطاحة بنظام الشاه. ولكن في المقابل، لا يمكن إنكار دور التيارين الآخرين في تلك الثورة. ولعل تبعات الثورة الدستورية قد ألقت بظلالها على ذلك التوجه عند التيار الديني، وهذا ما ستتناوله الدراسة فيما بعد. ولا تجد الدراسة هنا مفراً من إعطاء التيار الديني المساحة الأكبر في تناول الفكر السياسي بعد الثورة؛ لأنه من جهة يعتبر التيار الحاكم في إيران ولايزال، ومن جهة أخرى فشل كل من التيارين الليبرالي واليساري في تحقيق الاستمرارية.*

هناك «اختلاف بين من قام بالثورة عمن قام بتأسيس الجمهورية الإسلامية، حيث نجحت الأولى في إطار تحالف أوسع ممن قاموا بتأسيس هياكل نظام الحكم بعد ذلك، أي أن الشكل الذي اتخذته الجمهورية الإسلامية ما بعد الثورة إنما هو تعبير عن منظومة القوة في العلاقات داخل النخبة».[3]

---

* من الجدير هنا أيضاً الإشارة إلى الفكر المؤيد للملكية وعودة الشاه، غير أن هذا الفكر لم يجد أرضية له بعد رحيل الشاه وبالتالي تحول مؤيدوه إلى معارضة في المنفى.

الفصل الرابع

الرؤى السياسية لمختلف التيارات الإيرانية بعد الثورة

بدأت التيارات السياسية في إيران بعد الثورة تضع أجندتها السياسية وتصورها للنظام القادم بعد انهيار النظام الملكي في إيران، مستعينة في ذلك بقواعدها الفكرية وبنائها الأيديولوجي، وسوف تطرح الدراسة رؤى هذه التيارات حول الإشكاليات والقضايا المطروحة في ذلك الوقت بصورة منفردة.

1. التيار الديني

يمكن تتبع الفكر السياسي لهذا التيار من خلال الرؤى الفكرية لآية الله الخميني بصفة خاصة إلى جانب بعض نخب التيار الديني، التي أبدت تبايناً في رؤاها حول تطبيق النظرية السياسية لولاية الفقيه، إلا أنها أجمعت على ضرورة إنهاء النظام الملكي في إيران وإحلاله بنظام جمهوري بديل عنه.[1] وسوف تتناول الدراسة هنا فكر آية الله الخميني حول مختلف القضايا؛ مثل شكل الحكومة، والدستور، والمشاركة الشعبية، وغيرها بوصفه فكراً لعب دوراً أساسياً في ماهية النظام بعد الثورة.

ماهية السلطة

بعد أن انتهى آية الله الخميني من تأكيد أهمية السلطة وضرورة وجود حكومة ونظام في عصر الغيبة تكون امتداداً لحكومة الرسول ﷺ والإمام الغائب من بعده، انتقل آية الله الخميني ليطرح بعد ذلك شكل تلك الحكومة والصورة التي سيأتي عليها هذا النظام؛ وذلك لأن تشكيل الحكومة وتأسيس الجهاز التنفيذي والإداري، من وجهة نظر آية الله

الخميني، جزء من "الولاية" مثلما أن النضال والسعي لتحقيق ذلك هو جزء من الاعتقاد بالولاية؛ ولذا فتشكيل الحكومة الإسلامية يعد من مستلزمات الاعتقاد بالولاية.[2]

لقد كانت هناك علاقة جدلية بين تطور الفكر السياسي لآية الله الخميني، وتحديداً نظرية ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية، وبين تطور الأحداث وتنامي قوة التيار الديني في مواجهة النظام. فقد سعى آية الله الخميني في البداية إلى إصلاح النظام الملكي عن طريق مطالبته بتفعيل دور العلماء كما جاء في دستور عام 1906م حيث يقول «ما ضير أن يكون من بين ممثلي المجلس المعينين من قبل الشاه عدد من المجتهدين العدول؟ أليس الأفضل أن يضم مجلسنا نواباً من هذه الفئة بين صفوفه؟».[3] وفي موضع آخر يقول آية الله الخميني: «إننا لا ندعي أن الحكومة يجب أن تكون حكومة الفقيه، إنما لابد وأن تُدار وفق أسس القانون الإلهي الذي يكفل إصلاح الدولة والشعب ولا يمكن أن يتحقق ذلك بدون رقابة الفقهاء مثلما هو الحال في الحكومة النيابية (المشروطة) التي صادقت على هذا الأمر».[4]

إذاً لم يكن آية الله الخميني في بداية الأمر مناهضاً للنظام الملكي؛ وإنما سعى لتفعيل دور الفقهاء في ذلك النظام، ولكن مع تطور الأحداث لصالح التيار الديني، بدأ آية الله الخميني في الحديث عن نظام جديد غير النظام الملكي وهو "نظام الحكومة الإسلامية"، وهو ما انعكس بطبيعة الحال على نظرته للنظام الملكي، فرأى أن «الإسلام يعارض مجمل فكرة المَلَكية من الأساس، وأن أي فرد يتتبع النهج الذي سلكه الرسول ﷺ في بناء حكومة الإسلام، يتبين له أن الإسلام جاء ليقضي على قصور الاستبداد هذه؛ ولذا فإن النظام الملكي هو واحد من أكثر الظواهر مدعاة للعار والخزي».[5]

ومن الأهمية بمكان عقد مقارنة بين نظرة المؤسسة الدينية للنظام الجمهوري ما بين تأييد ورفض عندما دعا إلى ذلك رضا شاه عام 1928م. فعندما ألمح رضا بهلوي إلى فكرة الجمهورية بعد سقوط الدولة القاجارية، وقفت المؤسسة الدينية في إيران معارضة لتلك

الفكرة وألقت عليها وابلاً من الانتقادات مما حال دون تحقيقها؛ ولعل الأسباب الكامنة وراء رفض المؤسسة الدينية للنظام الجمهوري في ذلك الوقت هي:

- ظهور الفكرة خارج دائرة المؤسسة الدينية.
- خشية المؤسسة الدينية من عواقب تغيير النظام وأثره على إيران.
- تأثر رضا بهلوي القوي بكمال أتاتورك، وخوف المؤسسة الدينية من أن ينتهج رضا بهلوي ما سار عليه أتاتورك عندما حول تركيا إلى دولة علمانية، وبالتالي تتحول إيران إلى العلمانية وانعكاس ذلك سلباً على المؤسسة الدينية في إيران ودورها الحيوي فيها.

ويتضح هنا أن العلة وراء رفض النظام الجمهوري في ذلك الوقت، لم يكن سببه ماهية ذلك النظام، بقدر رفض من دعا إلى تلك الفكرة وما تحمله من دوافع ستؤثر في مكانة المؤسسة الدينية في إيران. وما يؤكد ذلك تحول نظرتها تجاه تلك الأطروحة بعد ظهورها من عباءة تلك المؤسسة ممثلة في آية الله الخميني بعد انتفاء الأسباب الكامنة وراء مناهضة الجمهورية. ورغم وجود أصوات في المؤسسة الدينية (آية الله شريعتمداري) قد رفضت قبل الثورة الإطاحة بالنظام الملكي إلا إنها سلمت به بعد ذلك.

طوع آية الله الخميني نظام الجمهورية ليتماشى مع الأيديولوجية الإسلامية، حيث كانت لهذه الأيديولوجية أثرها الواضح في رؤيته للنظام البديل للنظام الملكي. فقرن النظام الجمهوري بالإسلام؛ ولذا كان النظام الذي سعى إليه آية الله الخميني دون سواه هو نظام الجمهورية الإسلامية، حيث قال:«إن قوانين الإسلام في ماهيتها وطبيعتها شُرعت لتأسيس الدولة وإدارة المجتمع سياسياً واقتصادياً وثقافياً».[6]

لقد ظهرت من كتابات وتصريحات آية الله الخميني نظرته إلى الفكر الإسلامي بوصفه منهجاً متكاملاً قادراً على تأسيس حكومة عصرية وفق الأحكام الإلهية، فـ«كل من يُلقي نظرة ولو عابرة على أحكام الإسلام وشموليتها في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، سيرى أن الإسلام ليس مقتصراً على الأحكام العبادية والأخلاقية فحسب، بل جاء هذا الدين ليقيم الحكومة العادلة».[7]

لقد أراد آية الله الخميني باعتباره ممثلاً للاتجاه التجديدي العقلاني الوصول إلى أقصى ما كان يسعى إليه هذا التيار وهو الحكومة الإسلامية ومعارضة من ينادي بفصل الدين عن السياسة؛ فـ«الإسلام دين السياسة، وهذا أمر واضح لكل من له أدنى تدبر في أحكام الإسلام. وعليه، فكل من يعتقد بأنه لا علاقة للدين بالسياسة فهو لم يفهم الدين الإسلامي ولم يعرف السياسة...إن الإسلام في حد ذاته دين سياسة وحكومة معاً، والحكومة تعد من الأمور التنفيذية التي سُنت للحكم وإقامة العدل في المجتمع من خلال الأحكام الإسلامية».[8]

إن إصرار آية الله الخميني الواضح على "الإسلامية" يدل على المرتكز الفكري القائمة عليه أطروحته واعتباره لكل نظام غير ديني نظاماً ديكتاتورياً، سواء كانت تلك الأنظمة دستورية، أو اشتراكية، أو ديمقراطية، فهي جميعها من صنع الإنسان. ولهذا فكل ما دون الحكم الإلهي يندرج تحت النظم الديكتاتورية.[9] وهذا ما جعل آية الله الخميني يرفض اقتراحاً تقدمت به القوى الليبرالية بأن يكون الاستفتاء ما بين نظام "الجمهورية الإسلامية" أو "الجمهورية الإسلامية الديمقراطية"؛ لأن الجمهورية الإسلامية، من وجهة نظره، هي النظام الشرعي الوحيد بحكم كونها حكومة إلهية. وفي هذا السياق يقول آية الله الخميني: «لقد فجرنا الثورة من أجل الإسلام لا من أجل القومية، أو الديمقراطية، وراح شهداؤنا فداءً للإسلام ولا لشيء غيره».[10]

ومما قاله الخميني في معرض رده على ذلك الاقتراح «إنني أؤيد الجمهورية الإسلامية لا الجمهورية الديمقراطية التي تأتي على شاكلة الغرب».[11] ويعلل مرتضى مطهري رفض آية الله الخميني إضافة لفظ الديمقراطية إلى الجمهورية الإسلامية قائلاً «إن مفاهيم مثل الحرية والديمقراطية مفاهيم موجودة في الإسلام مع فارق النظرة الإسلامية عن النظرة الغربية لمثل هذه المفاهيم. ومن هنا فإن إضافة لفظ "الديمقراطية" إلى الجمهورية الإسلامية هو حشو زائد، فنظام "الجمهورية الإسلامية الديمقراطية" يوحي أن هذا النظام يستند إلى ركنين: الإسلام، والديمقراطية، وهذه الازدواجية قد توهم أن الحريات الفردية والديمقراطية التي سينالها الشعب في ظل الجمهورية الإسلامية، منبثقة من الصفة

الديمقراطية لها لا من الصفة الإسلامية. ونؤكد هنا على: 1. أن الصفة الإسلامية تنطوي على الحريات الفردية والديمقراطية. 2. الحريات الديمقراطية بمفاهيمها الغربية تختلف اختلافاً جذرياً عن مفاهيم الحريات الإسلامية، وهذا الاختلاف لا يمكن تجاهله في بناء مجتمعنا الإسلامي».[12]

لاشك أن ما تعرض له التيار الديني من تهميش في الحياة الدستورية عام 1906م من قبل التيارين الليبرالي واليساري، ومحاولة النظام البهلوي بعد ذلك إضعاف المؤسسة الدينية قد ألقى بظلاله على موقف التيار الديني بشكل عام بعد الثورة، فحاول جاهداً الاستفادة من سلبيات الماضي. ولذا يمكن القول إن إصرار آية الله الخميني على الجمهورية الإسلامية، لم يكن مرده بالدرجة الأولى رفضه للديمقراطية، والتي كان من الممكن تطويعها بما تتماشى والتوجهات الإسلامية، بقدر ما كان تفادياً للأخطاء السابقة، وتفويتاً للفرصة على التيارات الأخرى، وتغليباً لأيديولوجية هذا التيار، والسيطرة على زمام الأمور. فأصبح نظام الجمهورية الإسلامية هو النظام البديل للنظام الملكي في إيران، وقام التيار الديني بتأطير هذا النظام وفق أسسه الفكرية ليأتي مغايراً للأنظمة الأخرى.

المشاركة الشعبية

أما فيما يتعلق بدور الشعب والمشاركة الشعبية في الجمهورية الإسلامية فيلاحظ وجود تباين، من وجهة نظر التيارات الأخرى، في رؤى آية الله الخميني حول دور الشعب في الجمهورية الإسلامية. فتارة يرى آية الله الخميني أن دور الشعب أمر غالب على ما سواه؛ فعندما توسط بابا الفاتيكان للإفراج عن الرهائن الأمريكيين أجابه الخميني «على السيد البابا أن يعرف أن القضية ليست بتلك الصورة التي أستطيع أنا كشخص حلها، نحن لا نفكر في أن نفرض أمراً على شعبنا لأن الإسلام لن يجيز لنا العمل بأسلوب ديكتاتوري. نحن نسلّم برأي الشعب، وأي رأي يرتئيه سوف نعمل به، فليس من حقنا أن نفرض أمراً على المسلمين».[13] وتارة أخرى لا يكون للشعب أي دور في النظام السياسي؛ فحول دور الشعب في تعيين الحاكم يقول «الشعب لا يتدخل في تعيين وعزل الحاكم، فهو

معين من قبل الله وليس منتخباً من قبل الشعب».[14] كما يرى أن «الاستفتاء العام والاقتراع الوطني لا قيمة لهما في مقابل الإسلام».[15] ويشير في سياق آخر إلى أن الحكومة الإسلامية «حكومة دينية لا تخضع لسلطان الأمة».[16] ثم يعود الخميني مرة أخرى ليؤكد أن الجمهورية الإسلامية هي سلطة قائمة على رأي الشعب فـ«الصورة النهائية للحكومة بالنظر إلى الظروف والمقتضيات الحالية للمجتمع هي ما سيحددها الشعب بنفسه».[17]

ويمكن القول إن دور الشعب ومشاركته في السلطة عند الخميني يأتي في ظل رؤيته وفلسفته الخاصة والقائمة على مرتكزين هما:

1. المعايير الإسلامية.

2. المعارضة.

لإعطاء الشعب مساحة من المشاركة في كل ما يتصل بالسلطة، لابد أن تكون وفق معايير وضوابط يؤطرها الفكر الإسلامي، كما يراه الخميني وفق تأويله الخاص، وأصبحت إفرازات هذا التأويل قوالب ومعايير ثابتة سار عليها التيار الديني الحاكم فيما بعد.

كما كان لرؤية الخميني الخاصة فيما يتعلق بالمعارضة أثر كبير على عملية المشاركة الشعبية، أدت إلى وضع عدد من التنظيمات السياسية الإيرانية في خانة الفئة المعارضة، والمناوئة للجمهورية الإسلامية. فاستطاع الخميني أن يوجه المشاركة الشعبية في اتجاه الجمهورية الإسلامية عن طريق تجييشه للمشاعر الدينية، فعندما تم تنظيم استفتاء على النظام السياسي بديلاً للنظام الملكي، رفض الخميني أي نظام سوى نظام الجمهورية الإسلامية ورفع شعار "كل صوت بلا، هو صوت ضد الإسلام".[18] وفي فترة انتخابات مجلس الشورى في دورته الأولى بعد الثورة (1980-1984م)، وجه الخميني رسالة إلى الشعب يقول فيها «أوصي بانتخاب النواب المؤمنين الحقيقيين، والمعتقدين بأحكام الإسلام، وبضرورة تنفيذ الأحكام الإسلامية، والمعارضين للمدارس الفكرية المنحرفة، والمؤمنين بالجمهورية الإسلامية».[19]

ولذا فعند القول إن الحكومة الإسلامية التي ينشدها الخميني «حكومة تلقى استحسان الشعب ومتماشية مع القانون الإلهي»[20] فإن ذلك يعني التأويل الخاص للاتجاه العقلاني في المذهب الشيعي - متمثلاً في ذلك الوقت بآية الله الخميني- حول نوع الحكومة والذي يأتي على خلاف ما هو قائم في أيديولوجية التيارين الآخرين (الليبرالي واليساري).

الدستور

لما كانت السلطة في المفهوم الشيعي سلطة إلهية، فكان من الطبيعي أن يكون القانون الإلهي عند الخميني هو المصدر الوحيد للتشريع في الحكومة الإسلامية، وبالتالي يجب أن يتطابق دستور هذه الحكومة مع القوانين الإلهية. فوجد الخميني في أطروحته هذه، الصورة الحقيقية لمفهوم الحكومة فـ«الحكومة الإسلامية ليست مستبدة ولا مطلقة، وإنما دستورية. وليست دستورية بالمعنى المتعارف عليه، أي تأتي فيها القوانين بناء على أهواء أشخاص أو الأغلبية. إن الحكومة الدستورية هي الحكومة المقيدة في عملها وإدارتها بمجموعة من الشروط يؤطرها القرآن وسنة الرسول ﷺ... ولذا فالحكومة الإسلامية هي حكومة القانون الإلهي على الشعب، وهذا هو جل الفرق بين الحكومة الإسلامية وبين الحكومة الدستورية والجمهورية».[21]

وانطلاقاً من ذلك شدد الخميني على أن السياسات المستقبلية للحكومة سوف «تسير وفق تنفيذ القوانين الإسلامية، وتحقيق العدالة، ومراعاة الشريعة الإسلامية في تنفيذ الأحكام».[22] إن نظام الجمهورية الإسلامية في فكر الخميني هو «كسائر الأنظمة الجمهورية الأخرى، ولكن ما يميز نظام الجمهورية الإسلامية؛ هو أنه نظام قائم على القانون الإلهي».[23]

أما فيما يتعلق بحاجة الجمهورية الإسلامية إلى الاقتباس من الأنظمة السياسية الأخرى فيرد الخميني على ذلك بقوله «كونوا على يقين أن كل ما هو صلاح للمجتمع من بسط للعدالة، ورفع أيدي الظلمة، وتأمين الاستقلال والحرية، والنشاطات الاقتصادية

وتوزيع الثروة، تجدونه في الإسلام بصورة منطقية قابلة للتطبيق والتجسيد العملي، ولا يحتاج إلى تأويل خارجي».[24] ويرى الخميني أن سلطة التشريع تنحصر في الله عز وجل وليس لأحد أياً كان أن يشرّع فـ«الله صاحب القرار في الحكومة والولاية، ويعود له كل ما تشمله الحكومة من قوانين وقرارات».[25]

ويتضح مما سبق أن الحكومة الإسلامية في فكر الخميني تكتسب معنىً خاصاً؛ فإذا كان معيار الدستورية في النظم القائمة هو التقيد بالنصوص الوضعية، التي قد تكون لها روافدها الدينية أحياناً، فإن معيار الدستورية في النظام الإسلامي هو التقيد المطلق بالأوامر الإلهية والسنة النبوية وأحاديث أئمة الشيعة. فالبرلمان في الحكومة الإسلامية يُحول شرع الله تعالى إلى قواعد وإجراءات وقوانين قابلة للتطبيق، ولا يشرع بنفسه فلا مشرع غير الله سبحانه وتعالى.[26] وإذا كان الخميني يسعى لتطبيق فكره السياسي الديني في جملة القوانين والدستور الذي وجد أنه لابد أن يكون وفق القوانين الإلهية، فإنه يرفض بذلك أي قوانين لا تتماشى مع هذا الفكر. والحقيقة أن هذا الأمر لم يكن وليد اللحظة، وإنما يمكننا القول إنه أمر مدروس، حيث لم يكن الخميني بمنأى عن الخلفيات التاريخية التي هُمش فيها التيار الديني، سواء كان ذلك فترة الحياة الدستورية أو فترة مصدق.

النخبة

يُلقي الخميني على عاتق الفقهاء مهمة التصدي للحكومة الإسلامية انطلاقاً من أنهم «نواب الإمام في عصر الغيبة، وهم من يتولون الفتيا والقضاء، وينوبون عنه في تنفيذ السياسات ومختلف شؤون الولاية».[27]

لقد وجد الخميني في تولي الفقهاء السلطة رادعاً لأي خطأ أو تجاوزات في الدستور، فهؤلاء الفقهاء الجامعون للشرائط، هم نخبة وطليعة الحكومة الإسلامية. ولم ينكر الخميني حاجة هذه الحكومة إلى الخبراء والفنيين والتكنوقراط، غير أن دورهم يأتي بعد سلطة الفقهاء؛ ذلك لأنه وبناء على فكر الخميني السياسي القائم على المرتكز الشيعي فإن

«الشؤون السياسية وتولي زمامها هي من صلاحيات الإمام المعصوم ومن يعينهم بنفسه، أما في عصر الغيبة، فإن الفقهاء الجامعين لشروط الإفتاء والقضاء، هم الذين يحلون محل الإمام المعصوم في تسيير الأمور».[28]

لقد استطاع الخميني، بالحكومة الإسلامية، أن يجسد دور الفقهاء والولي الفقيه ونظرية ولاية الفقيه التي أصبحت لب النظام الإيراني بعد الثورة، وانتقلت مع الخميني إلى الجانب العملي، بعد أن ظلت في الماضي حبيسة الجانب النظري.

ولاية الفقيه

أراد التيار الديني وتحديداً الاتجاه العقلاني أن يكون للمذهب الشيعي دور أساسي في الدستور وأن يستمد هذا الدستور وكافة المؤسسات الحكومية شرعيتها من ولاية الفقيه، لأن «للولي الفقيه كل ما كان لرسول الله ﷺ والأئمة من بعده، ولا يلزم من ذلك أن تكون منزلتهم بمنزلة الأنبياء والأئمة، فالفضائل المعنوية أمر لا يشاركهم فيه أحد. فالخلافة تأخذ منحيين، أحدهما "الإلهية التكوينية" وهي لخاصة الله من أوليائه كالأنبياء والمرسلين والأئمة، وثانيهما "المعنى الاعتباري الجعلي"، كجعل رسول الله ﷺ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) خليفة أو انتخاب أحد ما للخلافة».[29] فليس هناك فرق، من وجهة نظر الخميني، بين حكومة الرسول ﷺ والأئمة وبين حكومة الفقهاء فـ« ذلك الاعتقاد الذي يرى أن صلاحيات حكومة الرسول ﷺ كانت أكبر من صلاحيات حكومة سيدنا علي أو أن صلاحيات حكومة سيدنا علي أكثر من صلاحيات حكومة الولي الفقيه هو اعتقاد باطل وغير صحيح. فلا يجب أن يعتقد البعض أن منزلة الفقهاء تعادل منزلة الرسول ﷺ والأئمة الكرام، لأن جوهر الموضوع هنا التساوي في الوظيفة وليس في المنزلة».[30]

لقد جاءت نظرية ولاية الفقيه، كما قدمها الخميني، لتجعل للفقيه مرتبة عليا لا تندرج في سلم المناصب الحكومية المتعارف عليها، بل يخرج الفقيه من النطاق البيروقراطي،

ويأخذ صفة المشرف والضابط لتدابير السلطة، وهو ما ظهر واضحاً بعد الثورة. يقول الخميني في هذا السياق «إننا حينما نقول ولاية الفقيه؛ فإننا لا نرمي إلى أن يكون الفقيه رئيساً أو وزيراً أو قائداً عسكرياً، إنما نهدف إلى أن يكون الفقيه بوصفه مشرفاً ومراقباً على القوى التشريعية والتنفيذية تحت إطار الدين الإسلامي».[31] فالولي الفقيه الحائز على الصلاحيات المطلقة له ما لولاية النبي والأئمة فإذا «نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي من أمر المجتمع ما كان يليه النبي ﷺ منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا. ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة ما كان يملكه الرسول ﷺ».[32]

لقد استعان الخميني بنظرية ولاية الفقيه في سعيه لتبرير شرعية الحكومة الإسلامية، والتي لا يمكن أن تكون كذلك إلا بوجود تفويض من الإمام الغائب. فعندما يتحدث المفكر السياسي عن شرعية نظام ما فإنه يسعى في ذلك إلى سمة خاصة من سمات النظام الحكومي يجعلها حكومة سليمة ويرى الناس في طاعتها فرضاً وواجباً. وحول ضرورة وجود ولاية الفقيه في النظام يقول الخميني «إذا لم يكن وجود لولاية الفقيه فهذا يعني الطاغوت، إذا لم يُعين رئيس الجمهورية من قبل الفقيه، إذا لم يكن بأمر الله فهو غير شرعي، وإذا ما افتقر للشرعية فهو طاغوت ولا يزول إلا بتنصيب الحاكم بأمر من الله».[33]

لقد نقل الخميني الفكر السياسي الشيعي إلى أقصى ما يسعى إليه ليصل إلى تحقيق الحكومة الإسلامية بقيادة ولاية الفقيه، و«أصبحت ولاية الفقيه المطلقة عند الخميني، التي تنسخ ما قبلها من أطروحات سلطانية، ذروة الفكر السياسي الشيعي المعاصر. وهكذا يؤسس الخميني لموقع الفقيه كأعلى قمة في الهرم السياسي الذي يرقى إلى رتبة الإمام في عصر الغيبة».[34]

لقد أصبحت هذه النظرية فيما بعد الإشكالية المحورية التي دارت حولها مختلف الرؤى والدراسات من داخل التيار الديني والتيارات الأخرى، وسوف تتناول الدراسة فيما بعد أثر هذه النظرية على الفكر السياسي الإيراني بشكل عام من خلال الممارسة السياسية، ومحاولة تطويع التيار الديني للمؤسسات السياسية بما يتماشى وتأصيل هذه النظرية.

الحريات

كان لشخصية الخميني المهيمنة دور محوري في تحديد معالم وحدود ونطاق مجالات الحريات بعد الثورة. فكان من الطبيعي أن تكون القواعد القائمة على تحديد تلك المعالم نابعة من الأساس الفكري للتيار السائد بعد الثورة، حيث يؤطر تلك الحريات بناءً على مدى قربها أو بعدها من رؤاه وأيديولوجيته.

يعتبر الخميني الحرية من الحقوق الأولية للبشر، فللإنسان حرية إبداء الرأي. وقد رأى أن المذهب الشيعي دافع عن الحرية وضمانها، ولا يوجد مذهب كما يرى الخميني يضاهيه في النضال والتضحية لتحقيق تلك الحرية.[35] إن ما يميز الثورة الإسلامية، من وجهة نظر الخميني دون سواها من الثورات، يكمن في أن تلك الثورات تحرم الشعب من الحرية، وتمنع حرية المطبوعات، والتجمعات والندوات ويسود الجو الخانق، أما الثورة الإسلامية فهي لا تمنع أي تيار أو حزب أو أي قلم من الحرية.[36] واعتبر الخميني أن أساس الجمهورية الإسلامية هو تأمين استقلال إيران وتأمين الحريات للشعب، ورأى أنه لا يوجد هناك شخص لديه الحق في حرمان المجتمع من الحرية، وأن سبب انحطاط الشعوب تعود إلى سلب حرياتهم وسيطرة فئة على مكتسبات الشعب من الحرية.[37] وفي هذا السياق يقول بهشتي مؤكداً على الحريات «إن البلدان الشيوعية وخوفاً من تزعزع الأيديولوجية الرسمية لها؛ عمدت إلى صناعة أجهزة مذياع غير قادرة على التقاط إذاعات البلدان الأخرى، مما يعني تثقيف الشعب تثقيفاً أحادي الجانب* ووفق القالب الذي ينشده الزعماء. ونؤكد هنا عدم وجود أي حواجز في نظام الجمهورية الإسلامية تحول دون حرية الفكر».[38]

* إذا كان الأمر كذلك، فبماذا يفسر ما قام به مجلس الشورى في دورته الخامسة (1992 – 1996م) عندما أصدر قانوناً بسحب جميع الأطباق الفضائية اللاقطة؟ أليس هذا القرار يدخل في إطار ما أشار إليه بهشتي بتثقيف الشعب تثقيفاً أحادياً وخوفاً من زعزعة الأيديولوجية الرسمية؟!

ولعل ما تقدم يوحي بنوع فريد من الحرية تتمتع به سائر التيارات في التعبير والصحافة والنقد. غير أن الأمر لم يكن كذلك؛ فقد اصطدمت تلك التصريحات التي أشار إليها الخميني بأخرى بدأت تؤطر لتلك المعاني الفضفاضة للحرية والصحافة، وتعكس الفكر السياسي للتيار الديني الحاكم وتبدأ بتقليص هامش الحريات أمام التيارات الأخرى. فبدأ الخميني يتحدث عن تأطير الحرية في إطار القانون، حيث يقول «في كل دولة تأتي الحرية في إطار القانون، فليس للشعب حرية خرق القوانين، وليست الحرية بمعنى أن تأتي منافية للدستور. فإيران دولة إسلامية وقوانينها قوانين إسلامية، ولا يمكن أن يأتي قانون مخالف للقوانين الإسلامية في إيران».[39]

ينتقل بعد ذلك الخميني ليبين من له الحق في الحرية من عدمه، حيث اعتبر أن حرية البيان والكتابة والفكر هي حرية مكفولة للجميع، إلا أنها لن تمنح للأفراد المتآمرين. وأكد أن حرية المطبوعات لا تتأتى تحت تأثير الغرب، وإنما صلاحها يأتي في السير قدماً نحو الثورة الإسلامية.[40] كما يرى الخميني في المطبوعات وسيلة لخدمة إيران وليست أداة لمناوأة الثورة الإسلامية، ويجب أن تكون مرآة لآمال الشعب وأمانيه. ومع أنه لابد أن تكون هناك حرية تعبير، ولكن يجب ألا تأتي في إطار المؤامرة، فعلى المطبوعات أن تأخذ – كما يشير الخميني – دوراً تعبوياً في تجييش مشاعر الشعب تجاه حماية إيران من الأطماع الأجنبية. وإذا سارت على هذه الشاكلة فستكون بحق تحت مظلة المطبوعات الإسلامية.[41]

إن هذه الرؤية للحريات وتأطيرها بما يتوافق مع حفظ الأمن وتقييدها بالإسلام، هي من أهم الأطر في دولة إسلامية مثل إيران، ولكن ما يؤخذ على الحرية التي تحدث عنها التيار الديني الحاكم هو تحديد معالم تلك الحرية بما يتماشى والرؤى الفكرية لهذا التيار. حيث تعدت أُطر تلك الحرية من أُطر حفظ الأمن والإسلام، إلى أُطر تخدم مصالح التيار الديني الحاكم. فتهميش التيار اليساري بداية الثورة، ثم إقصاء التيار الليبرالي، لا يمكن اعتبارهما بأي حال من الأحوال حفاظاً على إيران من المؤامرات بقدر ما كان يخدم التيار الديني الحاكم. فاستئثار التيار الديني الحاكم بالسلطة كان لا محالة سيواجَه بردة فعل من

قبل التيارات الأخرى التي شاركت في الثورة ووجدت نفسها خارج معادلة السلطة بعد نجاح الثورة. ولذا يمكن القول إن هامش الحريات وأُطرها بعد الثورة قد جاءت انطلاقاً من المصالح التي تخدم التيار الديني الحاكم بالدرجة الأولى، مع الاعتراف بوجود أخطاء في الماضي، وخصوصاً من قبل التيار اليساري، ساعدت على إقدام التيار الديني على تأطير الحريات بهذه الصورة، وتظل الخلفيات التاريخية في فترة الحياة الدستورية (1906م) وما أعقب انقلاب عام 1953م العامل الرئيسي في إقصاء التيار الديني الحاكم لبقية التيارات.

لقد استطاع الخميني أن يطوع تلك الشعبية الجارفة التي حظي بها في سبيل تغليب كفة التيار الديني على باقي التيارات الأخرى، كما استخدم المشاعر الدينية بذكاء في سبيل تطويع مختلف الأمور وفق ما يتماشى مع فكره السياسي الشيعي.

ويتضح مما سبق أن الخميني كان يسير وفق هدفين :

الأول: تحويل النظرية السياسية التي طرحها ضمن رؤاه الفكرية إلى نظام سياسي يضمن للمؤسسة الدينية، ممثلة بالتيار الديني الذي قام بالثورة، النصيب الأكبر من السلطة، والوصول بالحكومة الإسلامية إلى المستوى التطبيقي العملي بعد أن ظلت حبيسة المستوى النظري طوال الفترات اللاحقة على الغيبة الكبرى. وتجلى ذلك الأمر من خلال المناداة بالجمهورية الإسلامية وتناغم الدستور مع القوانين الإلهية، التي لن تتحقق إلا بنظرية ولاية الفقيه وسلطة الفقهاء.

الثاني: تهميش دور بقية التيارات المنافسة عن طريق:

أ. اعتبار أي سلطة غير سلطة الولي الفقيه منافية للشرعية الإلهية، وبالتالي تكون في زمرة الطاغوت.

ب. طرح مفاهيم من قبيل المشاركة الشعبية والمعارضة في أطر جامدة دفعت بكثير من التنظيمات السياسية التي لا تتخذ من الأيديولوجية الإسلامية فكراً لها، وليس بالضرورة مناهضة لها، إلى دائرة المعارضة والمناهضة والمتآمرة على الثورة الإسلامية.

لقد تركت رؤى آية الله الخميني أثرها الواضح على طبيعة الممارسة السياسية بعد الثورة، كما أصبحت تلك الرؤى أشبه بقواعد فكرية تناولتها مختلف التيارات بالبحث والدراسة بين مؤيد ومعارض لها.

وإلى جانب هذا الفكر الذي قاده الخميني، ظهر داخل التيار الديني في إيران فكر يتباين في رؤاه مع الفكر السياسي للخميني. ويمكن تقصّي هذا الفكر في اتجاهين:

الأول: الاتجاه الإخباري المنافس الأزلي للاتجاه الأصولي التجديدي، والذي يعارض من حيث المبدأ تدخل الفقهاء في السلطة، واقتصار ولاية الفقيه على الأمور الحسبية فقط؛ فعلى سبيل المثال يقول آية الله محمد علي آراكي: «للفقيه الجامع للشرائط إقامة الحدود والإفتاء والقضاء والولاية على الغائبين والقصر. ولكن أين هذا من التصدي لحفظ حدود المسلمين من تعديات الفاسقين والكفار وإدارة الشؤون العامة وحفظ الحدود واستئصال سلطة الكافرين؛ أين هذا من ذاك؟».[42] ويذهب كذلك آية الله العظمى أبو القاسم الخوئي في صلاحيات الولي الفقيه إلى أن «الراويات الصحيحة تشير إلى أن للولي الفقيه حق الولاية في أمرين: الفتوى والقضاء، أما ما يثار حول إعطاء الولي الفقيه أكثر من تلك الصلاحيات فإننا لا نملك الأدلة القاطعة في هذا الشأن».[43] كما أن الولي الفقيه من وجهة نظر الخوئي «ليس هو القدر المتيقن دائماً في كل الأمور، وبالتالي لا يمكن حصر حق الحكم له دون غيره من الأمناء العدول والسياسيين. ولذا فهو يرفض ولاية الفقيه المبنية على نظرية النيابة العامة».[44] ويذهب آية الله محمد محسن طباطبائي قمي (1874-1961م) إلى أن الروايات المنقولة حول ما يتعلق بصلاحيات ولاية الفقيه، ولاسيما مقبولة عمر بن حنظلة (قد جعلته عليكم حاكماً) ومشهورة ابن خديجة (قد جعلته عليكم قاضياً) إنما تنحصر في بيان الوظيفة الدينية للعلماء فقط، فلفظ حاكم الذي جاء في مقبولة ابن حنظلة تشير إلى الحكم بين الناس فيما يختص بالفصل في المنازعات والفتوى وليس حاكماً بمعنى سلطان أو أمير والولاية العامة في سائر الأمور.[45]

والثاني: هو الذي انبثق من الاتجاه الأصولي العقلاني ذاته، وكذلك من الاتجاه الإخباري أيضاً والذي كانت له فلسفته الخاصة حول نظام الحكم وولاية الفقيه؛ فعلى سبيل المثال يرى آية الله شريعتمداري أحد أبرز الفقهاء في الاتجاه التقليدي الإخباري أن الحاجة إلى وجود الولي الفقيه تظهر في ظروف خاصة وحرجة، وتنتفي بانتفاء وزوال تلك الظروف مثل تشكيل برلمان منتخب وحكومة تنال ثقتها من هذا البرلمان. ويؤكد كذلك أن دور الفقهاء يقتصر على الإشراف والتوجيه والإرشاد، وهذا عكس ما كان يراه الخميني في أن تدخل الفقهاء واجب ديني باعتبارهم ورثة الأنبياء وحصون الأمة.[46]

كما كان آية الله محمود طالقاني أحد أبرز رموز الاتجاه العقلاني مؤيداً للحكومة الإسلامية في إطارها الدستوري، ويؤكد أن الهدف الرئيس من قيام الثورة هو تأسيس نظام ديمقراطي قائم على الشورى. وليس من الصلاح أن تكون السلطة في يد رجال الدين، كما أكد أن الحكم الإسلامي لا يجعل لفرد سلطة على فرد آخر، فهناك حق الزعامة لا حق السلطة.[47] إن هدف بعث الأنبياء كما يقول طالقاني هو «إخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ولذلك يقوم المجتهد وجمهور الشعب من بعد الإمام المعصوم بإقامة الحكومة الإسلامية القائمة على تنفيذ قوانين الله وأحكامه، ولابد من الإشراف على هذه القوانين حتى لا يتم استغلالها لفئة معينة»؛[48] لأن «حكومة القانون هي الحكومة التي تأتي مطابقة للدين وتأخذ بالاعتبار رأي الشعب. فالديمقراطية هي أمر مهم للحكومة الإسلامية، ولذا فإن الآراء الفقهية التي تأتي في صور أحادية تؤدي في النهاية إلى الاستبداد الديني وهو ما يضر بالإسلام، ولتجنب ذلك لابد من تفعيل مبدأ الشورى».[49] وفي نفس السياق يقول طالقاني «لابد أن ينتخب الشعب جميع مسؤوليه...فلا يتوجب علينا استبدال الاستبداد السابق باستبداد آخر».[50]

وعلى الرغم من استمرار ذلك التجاذب الأزلي بين الاتجاه الإخباري والاتجاه الأصولي، فإن الظروف التي تزامنت مع نجاح الثورة قد رجحت الاتجاه الأصولي العقلاني بزعامة الخميني ليفرض بدوره فكره السياسي الشيعي الخاص بنظام الحكم على إيران بعد الثورة، بحيث يمكن القول إنه وخلال العقد الأول من الثورة لم يكن هناك

صوت يعلو على صوت الاتجاه العقلاني الذي استطاع بفضل كاريزما آية الله الخميني أن يفرض أطروحاته ويطوع مؤسسات النظام لتتماشى مع تلك الأطروحات وتخدمها. و«بالرغم من تلك المعارضة إلا أنه يمكن القول أن الكاريزما التي كان يتمتع بها الخميني، قد لعبت دوراً كبيراً في الفكر السياسي الإيراني بشكل عام. وظهر ذلك في قالب ولاية الفقيه التي أصبحت الإطار الشرعي الحاكم، وليست القوانين أو الديمقراطية. كما وأصبحت أعلى من النظرية السياسية الشيعية التقليدية، فولاية الفقيه المطلقة تؤكد غلبة السلطة الكاريزمية على السلطة التقليدية».[51] وسوف يتضح لاحقاً أثر تلك الكاريزما على الفكر السياسي، وبالتالي على الممارسة السياسية في إيران، حيث برزت انشقاقات داخل التيار الديني الحاكم،* أما الآن فسيتم تناول الفكر السياسي للتيارين الليبرالي واليساري وأجندتيهما حول النظام السياسي بعد الثورة.

2. التيار الليبرالي

نظراً لأن هذا التيار يقوم على الوطنية الليبرالية؛ فقد طرح أجندته ورؤيته للنظام الإيراني بعد الثورة من خلال «الهوية الوطنية السياسية التي نضجت خلال فترة الثورة الدستورية، فأصبحت النواة المركزية للتيار الليبرالي، وتمثلت في المطالبة بالحرية وسيادة القانون والاستقلال الوطني ونشر الديمقراطية، كما ينظر التيار الليبرالي للمنجزات الغربية نظرة إيجابية جعلته يميل للرافد الغربي والوطني أكثر منه للرافد الإسلامي».[52] لقد قامت الثورة حسب رؤية هذا التيار لخدمة إيران، وتحقيق الديمقراطية الكاملة، والاعتراف رسمياً بتعدد الأفكار والآراء، ومحاربة الاستبداد والقمع السياسي. ولذا «طالبت حركة الحرية بالاستمرار في سياسة تطوير وتحديث إيران تحت قيادة حكومة ديمقراطية منتخبة من قبل الشعب».[53]

* من مظاهر معارضة فكر آية الله الخميني من قبل آيات الله يمكن الإشارة إلى معارضة كل من آية الله محمد الشيرازي وآية الله حسن طباطبائي أثناء الحرب العراقية-الإيرانية، والإفتاء بحرمة مقاتلة الجيش العراقي وذلك لوجود شيعة بين صفوف ذلك الجيش الأمر الذي آل بهما إلى الوضع قيد الإقامة الجبرية. (لمزيد من المعلومات حول الرسائل المتبادلة بين كل من آية الله الخميني وآية الله طباطبائي بشأن الحرب العراقية-الإيرانية، انظر: د. محمد السعيد عبدالمؤمن: ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص 125-127).

أما فيما يتعلق بما طرحه التيار الديني حول الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، فقد عارض التيار الليبرالي "أدلجة" الدين؛ لأن الدين- كما يراه هذا التيار- سبيل لنمو ورقي المجتمع، ولأن الدين في خدمة الإنسانية وليست الإنسانية في خدمة الدين. يقول بازرگان في ذلك: «إننا أردنا أن نخدم إيران عن طريق الإسلام، في حين أن فئة أخرى تريد خدمة الإسلام عن طريق إيران».[54] وفي الوقت ذاته لم ينكر هذا التيار تأثير الأحكام الإسلامية في السياسة، غير أنه كانت له فلسفته الخاصة حول ذلك؛ فليس من الضروري- كما يرى هذا التيار- أن تعني الحكومة الإسلامية حكومة علماء الدين، فالدين كيان مستقل وخاص ويجب ألا تظهر المعرفة الدينية في قالب تيارات سياسية واجتماعية بشكل رسمي وعلني، فـ«التفقه في الدين يعتبر وظيفة عامة، والدين هو إحدى المؤسسات والدوائر الاجتماعية للدولة، ويحظى بتأثير ملموس في إيران وفي تاريخ جميع الأديان، ويجب أن يكون له استقلاله المصون ويكون سنداً للمظلومين على الدوام، ويقوم كذلك بخطوات مناهضة للاستبداد الداخلي والخارجي».[55] وانطلاقاً من ذلك يؤمن التيار الليبرالي بسيطرة ورقابة الدين، ولكن ليس بمفهوم حكومة الفقهاء، وأن استخدام الدين لتحقيق أهداف سياسية وإلغاء المنافسين أمر مخالف للحكومة القائمة على الإيمان والاعتقاد.

المشاركة الشعبية والحريات

تعد المشاركة الشعبية من العناصر الرئيسة لهذا التيار، فـ«صلاحيات السلطة وحق المشاركة في شؤون الدولة والرقابة تأتي من خلال مجلس الشورى وليس من حق فئة معينة حتى وإن جاء أغلب أفراد هذه الفئة من الفئة الصالحة الخيرة، بل يتعين أن تشارك جميع التنظيمات والتيارات السياسية في تحديد مصير إيران. وهذا ما يتماشى مع تصريحات الخميني عندما كان في فرنسا والنجف، حين قال إن الأقليات التي لن تتفق مع أطروحة الجمهورية الإسلامية لن تسلب منها حريتها، بل إنها تستطيع المشاركة وطرح رؤاها وفكرها».[56]

كما يقول الدكتور سنجابي (أحد رموز الجبهة الوطنية) في هذا الصدد «نحن لا نعارض وجود أحزاب وتنظيمات ذات توجهات سياسية وفلسفية واجتماعية، بل على

العكس تماماً، إننا نطالب بوجوب أن تكون تلك الأحزاب داخل نظام ديمقراطي جمهوري يكفل لها حرية عرض وطرح رؤاها الخاصة». [57]

إن طرح مهدي بازرگان لفكرة أن يكون النظام البديل في إيران هو نظام جمهوري ديمقراطي إسلامي، يؤكد الأساس الفكري لهذا التيار الذي يقوم على احتواء جميع الأطياف السياسية تحت منظومة نظام ديمقراطي يكفل لهذه الأطياف حرية المشاركة السياسية. وقد استعان بازرگان بمفاهيم إسلامية في ذلك الطرح، حيث يقول «بَيّنَ القرآن الكريم ضرورة ألا يكون الخلاف والعداوة قائمة على الجوانب الشخصية أو القومية؛ لأن ذلك يدفعنا إلى الخروج عن روح العدالة الإسلامية، فالمسلم الحق لا يلتفت إلى نفسه متناسياً وهاضماً حق الآخرين في التعبير عن آرائهم؛ لأن تلك هي الديكتاتورية والاستبداد...إننا يجب أن نعطي مختلف الفئات والتنظيمات السياسية حقوقها القانونية وإلا فإنهم سيسلكون طريق الأعمال التخريبية والاضطرابات والعصيان للوصول إلى أهدافهم». [58] ويؤكد بازرگان على ضرورة أن تناط المسؤوليات القيادية إلى أشخاص يتمتعون بقدر من العلم والاطلاع السياسي، غير أنه يتوجب على الناس معرفة ما يجري حولهم ويفهمون شؤون السياسة ويبدون آراءهم، فلا يمكن القبول بابتعاد الناس تماماً عن السياسة وإهمالهم مهمة الإصلاح في المجتمع؛ [59] وذلك لأن «الحكومة الإسلامية المبنية على القوانين الإلهية تحتاج في المقابل إلى المشاركة الديمقراطية الشعبية...إن مفهوم الولاية هي السلطة التي يمنحها الشعب إلى ممثليهم لتطبيق الأحكام الإسلامية، فالحكومة الإسلامية هي حكومة ديمقراطية وشعبية». [60]

ويقول أبو الحسن بني صدر – أول رئيس للجمهورية في إيران بعد الثورة – في معرض حديثه عن الحريات «إننا نحتاج إلى المزيد من الحريات، فالإسلام نظام متكامل يستطيع أن يجد الحلول لجميع المشكلات في أي زمان. إن جُل الفرق بين المدرسة الفكرية الإسلامية ونظيرتها العلمانية هو أن الإسلام يجعل من الإنسان كائناً مخيراً وليس مسيراً. إن طبيعة الثورة تقضي بضرورة تنمية وتوسيع دائرة الحريات، فتشديد الرقابة وكبت الحريات سيؤدي إلى عدم الفهم الحقيقي للإسلام». [61] كما يرى بازرگان في الحريات ضرورة لرقي

المجتمع وتقدمه، وتؤدي إلى تحمل جميع أفراد المجتمع للمسؤولية. إن إتاحة الحرية للتعبير والبيان يعد مؤشراً لعملية التقدم والتطور بالمجتمع وينعكس على مستوى أفراده.[62]

الدستور

وفيما يتعلق بالدستور فقد أراد نخبة هذا التيار مثل بازرگان وسنجابي ومتين دفتري «استحداث دستور يوكل بموجبه الجانب الديني والمعنوي للمؤسسة الدينية، ويتولى نخبة من ذوي الخبرة مهام إدارة الجانب السياسي والإداري للنظام».[63] كما يرى التيار الليبرالي الدستور بوصفه الركيزة الأساسية لاستقامة ووحدة النظام؛ لأن الحرية وسيادة القانون والثوابت، من قبيل الشرف والوطن والمفاخر الوطنية، تتجلى جميعها في شكل مواد في الدستور لتترجم إلى مشاريع تحقق الاستقلال والديمقراطية.

يتضح مما سبق توجهات هذا التيار إلى تفعيل دور جميع أطياف المجتمع في نظام ديمقراطي تراعى فيه الركائز الدينية، وقد أكدت نخبة هذا التيار على عمق العامل الديني في المجتمع الإيراني، غير أن ما يثير حفيظة هذا التيار استخدام الدين كعامل لتهميش التيارات الأخرى، وأدلجة الدين بحيث يخدم فئة في التفرد بالسلطة، وهو ما يرفضه هذا التيار، حيث يقول في ذلك بازرگان «يجب ألا تسبغ الأحزاب والتنظيمات السياسية على نشاطها طابع التعصب الديني، أو تقوم بالتبشير الديني والمذهبي حتى لو كانت هذه الأحزاب مؤمنة، ومدركة لواجباتها الإسلامية، أو أنها تأسست لأجل أهداف سياسية تهتدي بالدين وتنسجم مع تعاليمه، لأن حدوث أمر من هذا القبيل ستنجم عنه أضرار كبيرة؛ إذ إن العمل السياسي معرض لكثير من الأخطاء والانحرافات، وسوف تحسب الأخطاء على الدين، ولذا فلا يجوز لرجال السياسة والأحزاب أن يجعلوا الدين ألعوبة بأيديهم وأداة للوصول إلى أغراضهم السياسية».[64] إن استخدام الدين - كما يرى هذا التيار - بصورة غير صحيحة، سيؤدي إلى إظهار الرؤى الليبرالية والوطنية في صورة مناهضة للحكومة الإسلامية، في حين أنه يمكن ممازجة تلك الرؤى الليبرالية مع الرؤى الدينية لتشكيل نظام يكفل الحرية والمشاركة لمختلف أطياف المجتمع. إن هذا التيار لا

ينكر أثر الدين في المجتمع الإيراني لكنه يرفض الفهم الخاص للدين الذي يجعل فئة ما تنفرد بحق السلطة، وما دونها خارج دائرة السلطة. يقول الدكتور سنجابي في ذلك «حظيت الثورة الإيرانية بدور ديني كبير بزعامة الخميني. ولاشك أن الجبهة الوطنية تؤمن بالعنصرين الديني والمذهبي بوصفهما عنصرين أساسيين في تحقيق الثورة الشعبية لإيران. إن الجبهة الوطنية تؤكد على الدوام أيديولوجيتها والمتمثلة في السيادة الوطنية لإيران. وانطلاقاً من ذلك، فإننا نقف جنباً إلى جنب مع هذه الثورة ولا نسير في إثرها».[65] ويتضح من حديث سنجابي هذا اعتراف التيار الليبرالي بدور التيار الديني في الثورة، ولكن ليس بمفهوم إغفال دور التيارات الأخرى فيها، أو بإعطائها دوراً ثانوياً يحرمها من المشاركة الفعلية في النظام. ولكن تسارع الأحداث وسيطرة التيار الديني على مقاليد السلطة وعدم مقدرة التيار الليبرالي على تحقيق عامل الاستمرارية قد حال دون أن يكون لهذا التيار دور فاعل في النظام بعد الثورة، بالرغم من توليه أول حكومة بعد الثورة، حيث كانت برئاسة بازرگان ومن ثم تولي بني صدر لمنصب رئيس الجمهورية.

ولاية الفقيه:

يؤيد التيار الليبرالي مبدأ ولاية الفقيه ولكن ضمن أطر معينة؛ فهو يرفض الشكل المطلق لها ويرى أن «ولاية الفقيه هي إحدى الأطروحات العامة، كما أن هناك مفاهيم مثل الإنابة الخاصة، والعامة، والفقه، والمرجعية، والتقليد، تدل جميعها على تعدد وجهات النظر حول باب ولاية الفقيه».[66] ولما كانت مسألة ولاية الفقيه من المسائل الفقهية وموضوعاً تقليدياً، فإنه بإمكان أي شخص أن يطلق هذه المسألة وفقاً لوجهة نظره وطريقة مرجعه التقليدي الذي اختاره بمحض إرادته. لقد قبل هذا التيار ولاية الفقيه بوصفها مبدأً من مبادئ الدستور، غير أنه يرفض نظريتها وتفسيرها كما يراها التيار الديني الحاكم، ويؤكد أهمية الالتزام العملي في الدستور وليس النظري، يقول عزت الله سحابي «أنني أؤيد ولاية الفقيه كما جاءت في الدستور (الالتزام العملي) أما فيما يتعلق بنظرية مبدأ ولاية الفقيه فإني أرفضها (الالتزام النظري)».[67] وانطلاقاً من رفض

التيار الليبرالي لولاية الفقيه المطلقة، فقد أيد هذا التيار صلاحيات ولاية الفقيه في إطار الدستور، وبالتوازي مع المبادئ الأخرى كافة، ولاسيما حقوق الشعب والحريات وواجبات السلطات الثلاث.[68]

3. التيار اليساري

يعد حزب توده وتنظيم مجاهدي خلق وفدائيي خلق أبرز التنظيمات السياسية التي مثلت التيار اليساري في إيران بعد الثورة. وبالنظر للفكر السياسي لهذا التيار، نرى أن مجاهدي خلق وفدائيي خلق طالبت بنظام مشابه للأنظمة الديمقراطية المركزية كالنظامين الليبي والكوبي. كما أصر هذا التيار على الثورة الشعبية، وخلق مجتمع شعبي.[69] وطالب هذا التيار أيضاً بتأميم المصانع، وإنهاء التبعية الغربية، والتقارب مع العالم الثالث وأوربا الشرقية.[70] إن مثل هذه المطالبات تجسد الفكر السياسي لهذا التيار القائم على الماركسية الاشتراكية الرافضة للغرب الرأسمالي.

ولاية الفقيه

يرفض التيار اليساري قراءة التيار الديني لمبدأ ولاية الفقيه. حيث يرى أن «من شروط الولاية والقيمومة أن تكون على القُصر أو المجانين الذين لا يستطيعون إدارة أمورهم بأنفسهم. غير أن تلك الولاية (ولاية الفقيه كما جاء بها الخميني) تجعل الشعب كله قاصراً وفاقداً للأهلية، وبذلك يسلب حقه في اتخاذ قراره...إن تلك الآراء التي تجعل الشعب قاصراً تعد من الآراء الباطلة؛ ولذا فلا يمكن إحلال الولاية محل إرادة الشعب».[71]

دور النخبة

وحول دور النخبة السياسية يرى تنظيم مجاهدي خلق أنه «ليس المهم هو أن يكون الإنسان رجل دين أو لا، ولكن المهم هو، هل رجل الدين هذا رجعي أو تقدمي؟ ومن هذا المنطلق عارضوا أي دور سياسي لرجال الدين كمؤسسة، ولكنهم قبلوا مشاركتهم في العملية السياسية كأفراد».[72]

المشاركة الشعبية والحريات

رفض هذا التيار ادعاء أي جماعة سياسية احتكار حركة النضال الشعبي، واعتبر توفير الحريات والحقوق الديمقراطية الشرط الرئيسي لتشكيل جبهة وطنية موحدة، ومناهضة للإمبريالية تضم كافة القوى الثورية في صفوفها؛ ولذا دعا مسعود رجوي آية الله الخميني إلى تشكيل نظام سياسي تتعايش في إطاره كافة القوى السياسية التي شاركت في الثورة.[73]

لقد استطاعت أيديولوجية هذا التيار أن تترك أثراً واضحاً في النظام الإيراني بعد الثورة عن طريق تبني اليسار الديني لبعض التوجهات اليسارية. غير أن التنظيمات الممثلة لهذه الأيديولوجية أصبحت من الوهلة الأولى هدفاً للتيار الديني في عملية إقصاء بقية التيارات الأخرى، ولعل «عدم قدرة هذا التيار لآلية التحليل السليم لإيران، والخلفية السيئة له، والتبعية للاتحاد السوفيتي (سابقاً)، بالإضافة إلى حساسية التيار الديني تجاه اليسار، تعد جميعها من أهم الأسباب وراء فقد هذا التيار لعامل الاستمرارية».[74]

مما تقدم يمكن إجمال الرؤى السياسية لمختلف التيارات الإيرانية بعد نجاح الثورة فيما يلي :

1. أراد آية الله الخميني باعتباره ممثلاً للاتجاه التجديدي العقلاني الوصول إلى أقصى ما كان يسعى له هذا التيار، وهو الحكومة الإسلامية، ومعارضة من ينادي بفصل الدين عن السياسة.

2. عند القول إن الحكومة الإسلامية التي ينشدها الخميني هي حكومة تلقى استحسان الشعب ومتماشية مع القانون الإلهي، فإن ذلك يعني التأويل الخاص للاتجاه العقلاني في المذهب الشيعي حول نوع الحكومة، الذي يأتي على خلاف ما هو قائم في أيديولوجية التيارين الآخرين (الليبرالي واليساري).

3. لقد استطاع الخميني أن يجسد دور الفقهاء والولي الفقيه ونظرية ولاية الفقيه التي أصبحت لب النظام الإيراني بعد الثورة في الحكومة الإسلامية، وانتقلت مع الخميني إلى الجانب العملي بعد أن ظلت في الماضي حبيسة الجانب النظري.

4. أراد التيار الديني وتحديداً الاتجاه العقلاني أن يكون للمذهب الشيعي دور أساسي في الدستور وأن يستمد هذا الدستور وكافة المؤسسات الحكومية شرعيتها من ولاية الفقيه.

5. ظهر داخل التيار الديني في إيران فكر يتباين في رؤاه مع الفكر السياسي للخميني.

6. يؤيد التيار الليبرالي مبدأ ولاية الفقيه ولكن ضمن أطر معينة، حيث يرفض الشكل المطلق لها.

7. طالب التيار الليبرالي باستحداث دستور يوكل بموجبه الجانب الديني والمعنوي للمؤسسة الدينية، ويتولى نخبة من ذوي الخبرة مهام إدارة الجانب السياسي والإداري للنظام.

8. يرفض التيار اليساري قراءة التيار الديني لمبدأ ولاية الفقيه، حيث تجعل الشعب كله قاصراً وفاقداً للأهلية، وبذلك يسلب حقه في اتخاذ قراره.

9. رفض التيار اليساري ادعاء أي جماعة سياسية احتكار حركة النضال الشعبي، واعتبر توفير الحريات، والحقوق الديمقراطية؛ الشرط الرئيسي لتشكيل جبهة وطنية موحدة.

الفصل الخامس

أثر الفكر السياسي الإيراني على بنية النظام والممارسة السياسية في إيران بعد الثورة

تأتي أهمية هذا الموضوع من أنه يعالج مجريات الأحداث بعد نجاح الثورة الإيرانية، وما تمخض عنه من حراك فكري بين التيارات السياسية، وغلبة تيار سياسي على التيارات الأخرى، وفرض التيار الديني لفكره السياسي، وتحويله إلى نظرية سياسية شكلت فيما بعد هيكل النظام الإيراني، ودفعت بالفكر السياسي نحو اتجاهات جديدة، وطرح رؤى حول نتاج ذلك النظام، سواء أكانت مؤيدة له، أم معارضة، أم ساعية إلى إعادة صياغته. ونظراً لفرضيات الواقع، فستتناول الدراسة هنا الفكر السياسي الديني الذي قاده آية الله الخميني والذي طوع الممارسة السياسية لتتماشى مع فكره السياسي، مع الإشارة إلى التيارين الآخرين من حيث مواقفهما تجاه تلك الممارسة.

بدأت بوادر ما ستؤول إليه الأمور بعد نجاح الثورة تظهر بوضوح من خلال تصريحات الخميني الذي بدأ يحدد ملامح وأطر الثورة. فأصبح يطلق في تصريحاته على تلك الثورة مسمى الثورة الإسلامية، وهو المسمى الذي يندرج تحت أبعاد محسوبة ومدروسة كما سبقت الإشارة إليها. وقد انعكس ذلك في رفض الخميني ما تقدم به مهدي بازرگان حينما اقترح إجراء استفتاء حول النظام الجديد بين "جمهورية إسلامية" أو "جمهورية ديمقراطية" حيث يقول في أحد تصريحاته «إنني أؤيد الجمهورية الإسلامية لا الجمهورية الديمقراطية والتي تأتي على شاكلة النظام الغربي».[1] لقد كان ما سعى له بازرگان باقتراحه هو إدارة المجتمع باستخدام مختارات مناسبة من الفكر الإسلامي مع الاستفادة من معطيات النظم الديمقراطية وأدواتها وخلق مواءمة تفسح المجال لمختلف

الأطياف السياسية للمشاركة في الحياة السياسية. غير أن الخميني استطاع استغلال الجو الثوري العام وتجييش المشاعر الدينية. فعندما نظم استفتاء حول الجمهورية الإسلامية رفع شعار «كل صوت بـ"لا" هو صوت ضد الإسلام». و«على الرغم من أن النظام الجمهوري جاء بوصفه نظاماً سياسياً لإيران يلبي متطلبات ورغبات من قاموا بالثورة؛ إلا أن إصرار الخميني على إسلامية النظام في هذه الجمهورية قد جاء تلبية لمطالب التيار الديني وخطوة لتأهيل نظرية ولاية الفقيه لاحقاً».[2]

بدأ التيار الديني بعد إقرار نظام الجمهورية الإسلامية في تهيئة المؤسسات لتتماشى مع فكره السياسي، وتحويله إلى نظرية سياسية متكاملة. فبعد الانتهاء من إقرار نظام الجمهورية الإسلامية، بدأ الحديث يتجه نحو تدوين دستور هذه الجمهورية، حيث «اتجه النظام الجديد إلى استكمال مراحل إعادة ترسيخ نفوذه، وكانت المهمة الأولى أمامه هي اتباع استراتيجية محددة في إعداد الدستور الجديد، وهو ما كان ممكناً بإحدى الطرق التالية:

1. تشكيل مجلس تأسيسي منتخب على المستوى القومي.

2. تشكيل لجنة خبراء من ممثلي كل الجماعات السياسية التي صوتت لصالح الجمهورية الإسلامية.

3. تشكيل مجلس للخبراء أضيق نطاقاً، يتم انتخابه على المستوى القومي.

وقد آثر الخميني الطريقة الأخيرة، لأنه كان يرى أن إجراء انتخابات قومية حول تشكيل مجلس تأسيسي يتكون من حوالي ثلاثمائة عضو في ظل الظروف السائدة لن يعطي آلية تدعم العناصر الدينية من ناحية، وإذا اختار الطريقة الثانية فسيضطر إلى تعيين ممثلين من الجماعات العلمانية التي أيدت غالبيتها قيام جمهورية إسلامية كفكرة رمزية، لا كتفويض لإقامة ثيوقراطية شيعية من ناحية أخرى».[3] لقد كان لإسقاطات الحياة الدستورية وما تعرض له التيار الديني من تهميش في تلك الفترة أثره الواضح على قرار الخميني في ذلك، ويؤكد على ذلك عباس علي عميد زنجاني، بقوله «إن ذلك الإنجاز الذي

حققته الحركة السياسية الدينية في الثورة الدستورية، قد أحبطه وشابه نوع من الانحراف عند إيكال مهمة تأسيس قانون الانتخابات عن طريق لجنة من المستنيرين؛ فأدى ذلك إلى استغلال الأمر لصالح تلك الفئة المستنيرة مما أضر بمصلحة الشعب وإعادة الاستبداد من جديد... ولتجنب ما حدث من انحراف في الحياة الدستورية، أكد الخميني على ضرورة تدوين الدستور بصورة صحيحة، وتشكيل مجلس شورى حقيقي يعكس فكر تيار الثورة الإسلامية، ويراعى فيه نظام الجمهورية الإسلامية».[4] ولتحقيق ذلك، أمر الخميني بتشكيل مجلس للخبراء يضم عدداً من الفقهاء أنيط بهم مهمة تدوين الدستور، الذي جاءت مواده لتعكس مدى هيمنة التيار الديني، وتطويع ذلك الدستور لما يخدم مصالحه. ففي مقدمة الدستور تم الإشارة بوضوح إلى أن إعداد الدستور يقوم على تهيئة الظروف لتحقيق الولاية، وقد جاء في ديباجة الدستور ما يلي «اعتماداً على استمرار ولاية الأمر والإمامة يقوم الدستور بإعداد الظروف المناسبة لتحقيق قيادة الفقيه الجامع للشرائط، والذي يعترف به الناس باعتباره قائداً لهم. وبذلك يضمن الدستور صيانة الأجهزة المختلفة من الانحراف عن وظائفها الإسلامية الأصلية».[5]

لقد اعتمد مجلس الخبراء في تدوينه للدستور على عاملين أساسين هما:

1. تعزيز مكانة وصلاحيات الولي الفقيه.
2. مراعاة تطبيق القوانين والأحكام الإسلامية، وتأسيس مؤسسات تهتم بكل ما هو إسلامي في نظام الجمهورية الإسلامية.

ولذا أصبحت أهم المؤسسات الدستورية في قبضة التيار الديني وذلك عن طريق:

1. ربط تلك المؤسسات بولاية الفقيه واستقاء شرعيتها منها.
2. فرض شروط لعضوية هذه المؤسسات الدستورية تتواءم مع نخبة التيار الديني أكثر من التيارات الأخرى.

ولعل أهم المؤسسات التي تم استحداثها أو تم تطويعها بما يتماشى مع توجهات هذا الفكر في نظام الجمهورية الإسلامية وعكست الفكر السياسي الشيعي الجديد وأثره عليها من حيث التأثير والصلاحيات* ما يلي:

1. الولي الفقيه (المرشد)

تعتبر ولاية الفقيه الركيزة الأساسية وحجر الأساس لنظام الجمهورية الإسلامية. فإذا كانت السلطات الحاكمة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية هي: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية؛ غير أنها لابد أن تمارس صلاحياتها بإشراف ولي الأمر وإمام الأمة. ولما كان الأمر كذلك فقد أعطى الدستور صلاحيات للولي الفقيه تفوق صلاحيات المؤسسات الأخرى مجتمعة، بل إن شرعيتها لا تتحقق إلا بموافقة الولي الفقيه. إن قراءة بسيطة لتلك الصلاحيات الواسعة النطاق تجسد الرغبة الملحة من قبل التيار الديني في الانفراد بالسلطة، وفرض فكره السياسي على النظام الجديد بعد الثورة.

ولعل ما جسده الخميني من خلال ممارسته السياسية يؤكد على تلك الصلاحيات الواسعة؛ فعلى سبيل المثال عندما صادق الخميني على انتخاب محمد علي رجائي رئيساً للجمهورية، وقبل ذلك عند تعيينه بازرگان رئيساً للوزراء أعلن قائلاً «أنا الذي عينته بحكم الولاية التي أتمتع بها من قبل الشرع المقدس، وإن المخالفة لهذه الحكومة هي مخالفة للشرع».[6] ويمكن تحليل ما ذهب إليه الخميني هنا على أنه إضفاء للشرعية من قبل نائب الإمام المعصوم لهذه الحكومة، والتي لن تكون كذلك ما لم يصادق عليها الولي الفقيه حتى وإن كانت مقبولة ومنتخبة من قبل الشعب.

لقد بدأ الخميني بعد ذلك في توسيع صلاحياته، وتخطى الدستور في أحيان كثيرة. ولعل المتتبع لفكره يلاحظ تطور نظرية ولاية الفقيه وصلاحياتها عنده؛ فبعد أن أعلن في

* إن المغزى من تناول هذه المؤسسات ليس تناول موادها وموقعها من الدستور بقدر ما هو دراسة تأثير الفكر السياسي الشيعي على استحداث هذه المؤسسات وصلاحياتها أو تطويع غيرها بما يتماشى مع توجهات هذا الفكر ودورها في دعم سلطة التيار الديني الحاكم.

باريس قبيل الثورة أن دوره سيقتصر على الإشراف، ويجب ألا تكون الحكومة حكومة فقهاء، وأعلن «إنني سأقوم في المستقبل [أي بعد انتصار الثورة] بما أقوم به الآن وهو الهداية والإرشاد، بحيث أرشد ما هو صالح وأناهض ما هو طالح، ولن أقوم بأي دور في الحكومة».[7] غير أن واقع الممارسة السياسية للخميني بعد الثورة ذهب إلى أبعد مما كان يقوله قبل عودته؛ وهو ما دفع طالقاني إلى انتقاد عملية تركيز السلطة في أيدي رجال المؤسسة الدينية، وقام بتذكير الخميني بتصريحاته عندما كان في المنفى حول عدم حاجته إلى ممارسة الحكم والسلطة، فما كان من الخميني إلا أن رد عليه متسائلاً «كيف يمكن الحديث عن دولة ثورية إسلامية بدون إسلام، وإسلام بدون رجال دين».[8]

لقد نقل الخميني فكره السياسي من مجرد إشراف الولي الفقيه على السلطة، إلى تولي مهامها بنفسه، وترجم ما كان يراه في الحكومة من كونها الجانب العملي لتلك الأمانة التي أودعها النبي ﷺ والأئمة – من المنظور الشيعي – للفقهاء فأعلن أن «الحكومة من وجهة نظر المجتهد الحالي، هي فلسفة عملية شاملة للفقيه تشمل جميع نواحي الحياة البشرية. إنها تشير إلى الجانب العملي للفقيه لمواجهة سائر المعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية. إن الفقه نظرية واقعية وشاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد».[9] وانطلاقاً من ذلك أصبح الخميني يمارس صلاحياته ليس من منطلق الدستور، وإنما من منطلق الولاية الاعتبارية العامة التي يراها الخميني متساوية مع ولاية المعصوم من حيث درجة العموم والشمول، وبالتالي إذا غاب المعصوم انتقلت ولايته بالكامل إلى الفقيه العادل والذي لا يعادل النبي ﷺ والأئمة في المنزلة وإنما يعادلهم في نفس الواجبات وتحمل المسؤولية.[10] ولعل أصدق مثال على ذلك تلك الأزمة التشريعية التي دارت بين مجلس صيانة الدستور ومجلس الشورى حول قانون العمل، الذي قام مجلس الشورى بتعديله مرات عديدة ورفضه مجلس صيانة الدستور بحجة مخالفته للإسلام؛ الأمر الذي دفع وزير العمل إلى الاستعانة بالخميني بوصفه أعلى سلطة في إيران، فأجاز له تطبيق القانون دون أن يأخذ الإجراءات الدستورية النهائية بتصويت مجلس صيانة الدستور عليه. وقد استغل وزير العمل ذلك بإصدار قوانين أخرى؛ الأمر الذي أدى إلى امتعاض رئيس الجمهورية

علي خامنئي* آنذاك ومرشد الثورة الأعلى حالياً. فرد عليه الخميني في رسالة كشفت تطور الفكر السياسي الشيعي عند الخميني إلى أقصى مراتبه، وهو ولاية الفقيه المطلقة، يقول في تلك الرسالة «يبدو من حديثكم في خطبة الجمعة أنكم لا تعتقدون أن الحكومة التي تعني الولاية المخولة من قبل الله إلى النبي الأكرم ﷺ، مقدمة على جميع الأحكام الفرعية الإلهية. لو كانت صلاحيات الحكومة محصورة في إطار الأحكام الفرعية الإلهية لوجب أن تلغى أطروحة الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة إلى نبي الإسلام ﷺ وأن تصبح بلا معنى. إن الحكومة هي شعبة من ولاية رسول الله ﷺ المطلقة وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج... إن الحكومة تستطيع أن تلغي من طرف واحد الاتفاقيات الشرعية التي تعقدها مع الشعب إذا وجدتها

* علي خامنئي: ولد عام 1939م في مدينة مشهد، ودرس آداب اللغة العربية والمنطق والفقه والأصول والفلسفة، وفي عام 1958م ذهب إلى مدينة قم ودخل حوزتها العلمية لإكمال دراسته الدينية العالية في الفقه والأصول من خلال حضوره دروس كبار الأساتذة فيها من قبيل المرحوم آية الله العظمى البروجردي والإمام الخميني والحاج آقا مرتضى الحائري والعلامة الطباطبائي. انطلق كفاحه السياسي المناهض لنظام الشاه من خلال دوره النضالي في حركة "نواب صفوي". وأدت نشاطاته العلمية وحلقات الدروس التي كان يعقدها إلى اعتقاله من قبل جهاز السافاك في نظام الشاه في الفترات التي امتدت من عام 1970م وحتى عام 1974م.

أهم المناصب التي تولاها بعد نجاح الثورة هي:

1. نائب وزير الدفاع (1979م).
2. قائد قوات حرس الثورة الإسلامية (1979م).
3. إمام جمعة طهران (1979م).
4. ممثل الإمام الخميني في مجلس الدفاع الأعلى (1980م).
5. ممثل مدينة طهران في مجلس الشورى الإسلامي (1979م).
6. أصبح في عام 1981م ثالث رئيس للجمهورية الإسلامية في إيران، وأعيد انتخابه لفترة رئاسية ثانية (1985–1989م).
7. رئيس مجلس سياسات البلاد العليا عام 1987م.
8. المرشد الأعلى للثورة بعد وفاة الخميني عام 1989م.

انظر: محمد قوچاني، جمهوري مقدس، برش هايي از تاريخ جمهوري اسلامي (تهران: چاپ اول، نقش ونگار، 1381هـ.ش)، ص131.

مخالفة لمصالح البلد والإسلام. إن ما قيل حتى الآن وما قد يقال ناشئ من عدم معرفة الولاية المطلقة الإلهية».[11]

لقد أضافت الممارسة السياسية للخميني أبعاداً جديدة في صلاحيات الولي الفقيه في النظام السياسي الإيراني. وفي المقابل تعالت الأصوات الرافضة لولاية الفقيه داخل التيار الليبرالي، والتيار اليساري وبعض رجال الدين وعلى رأسهم آية الله شريعتمداري، الذي اعترض على تقليص مساحة الديمقراطية في الدستور. وكذلك آية الله طالقاني الذي نادى بعودة الفقهاء إلى المساجد وترك الحكومة للتكنوقراطيين. وأصبح الجدل بعد ذلك يدور داخل أروقة التيار الديني الحاكم بين مؤيد لولاية الفقيه المطلقة، ومؤيد لولاية الفقيه المقيدة بالدستور، وأصبحت ولاية الفقيه فيما بعد إحدى الركائز الرئيسية في إثراء الفكر السياسي الإيراني بشكل عام بعد وفاة الخميني.

2. مجلس الخبراء

يمكن القول إن هذا المجلس قد استطاع تحويل الفكر السياسي للاتجاه العقلاني إلى نظرية سياسية ونظام سياسي بتدوينه للدستور؛ فقد أدى مجلس الخبراء دوراً مهماً في تعزيز مكانة رجال الدين في السلطة من ناحية، ومن ناحية أخرى ضيق مجال المشاركة على التيارات الأخرى عن طريق تغليب الأيديولوجية الإسلامية، والفكر السياسي الشيعي على باقي الأيديولوجيات الأخرى في مواد الدستور، ولا أدل على ذلك من شرط الاعتقاد بمبادئ الجمهورية الإسلامية الإيرانية وما ينطوي تحته من اعتقاد بولاية الفقيه (كما طرحها التيار الديني الحاكم) والتي لاقت معارضة من قبل التيارين الليبرالي واليساري وحتى داخل المؤسسة الدينية نفسها، وهو ما أسفر في نهاية المطاف عن تهميش وتلاشي دور التيارات الأخرى في إيران.

إن مجلس الخبراء لم يقم بأي دور يذكر في مسألة اختيار الولي الفقيه، حيث طغت الشعبية الجارفة التي تمتع بها الخميني على مسألة اختيار الولي الفقيه وعقدها للخميني، وهكذا جاء هذا المجلس في دورته الأولى في صورة شرفية. أما في دورته الثانية عام 1990م، أي بعد وفاة الخميني، فلم يتمكن سوى عدد قليل من الذين كانوا في المجلس الأول من ترشيح أنفسهم مرة أخرى، فقد أصبح معيار الترشيح قائماً على الولاء التام للولي الفقيه،

بحيث لم يُرفض الأشخاص المعارضون لولاية الفقيه فحسب، بل انسحب ذلك أيضاً على الأشخاص الوثيقي الصلة بالمرشد لمجرد الاعتقاد بأنهم ربما يثيرون البلبلة حول الصلاحيات القانونية للمرشد، فرُفضت صلاحية العديد من المقربين للإمام الخميني.[12]

3. مجلس صيانة الدستور*

يمكن اختزال أهمية هذا المجلس وأثر الفكر السياسي الشيعي في تأسيسه، في أنه حائط الصد الأول تجاه المساس بمبادئ الجمهورية الإسلامية، أو إساءة استخدام مساحة الديمقراطية والحرية التي أعطيت لسلطات مثل السلطة التشريعية بحيث لا تؤثر سلباً في منظومة ولاية الفقيه والجمهورية الإسلامية، فصلاحيات هذا المجلس تعطيه الحق في رفض صلاحية المرشحين للانتخابات، وبالتالي ضمان أن يتوافر فيمن يريد أن يصل إلى تلك المناصب اعتقاده بالجمهورية الإسلامية ومبادئها.[13]

وفي المقابل طوع الفكر السياسي الشيعي صلاحيات هذا المجلس، بحيث يكون له ما كان لمجلس الفقهاء الذي جاء في دستور عام 1906م، وهو التثبت من عدم تعارض قوانين النظام مع أحكام الشريعة الإسلامية.[14] فإذا أجاز مجلس الشورى قانوناً، فإنه لا يُفَعّل ولا يدخل حيز التنفيذ إلا بموافقة مجلس صيانة الدستور، ويراعى ضمان توافق ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع الأحكام الإسلامية والدستور.

لاشك أن تأسيس مجلس صيانة الدستور - من وجهة نظر الدراسة - ينم عن بعد نظر وذكاء من قبل التيار الديني الحاكم، الذي استشرف إمكانية أن يكون في مجلس الشورى، بعض التوجهات الليبرالية أو اليسارية، ويكون لرؤاها تأثير على بعض القوانين والتوصيات التي تصدر عن هذا المجلس. وبدلاً من تضييق الخناق على التيارات الأخرى واتهام الجمهورية

* مجلس صيانة الدستور: خصص الدستور الإيراني مواده بدءاً من المادة الحادية والتسعين حتى المادة التاسعة والتسعين في تفصيل مهام وواجبات والهدف من تشكيله، حيث جاء في المادة الحادية والتسعين أن الهدف من تشكيله هو ضمان مطابقة ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع الأحكام الإسلامية والدستور، كما يتولى هذا المجلس عملية الإشراف على كل من انتخابات مجلس خبراء القيادة، ورئاسة الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، والاستفتاء العام. كما جاء في المادة التاسعة والتسعين (وتعرف بمصطلح الرقابة التصحيحية التي لا تنفك عن كونها موضع جدال بين قوى النظام في إيران وأداة للقوى التي تسيطر عليها ووسيلة لإقصاء الآخرين وإلغائهم). (انظر: قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران، ص 39- 41).

الإسلامية بالديكتاتورية، قام هذا التيار بترك مساحة من الحرية وأقام البرلمان المنتخب من قبل الشعب على غرار الأنظمة الديمقراطية، وفي المقابل جاء مجلس صيانة الدستور ليوازن بين كفة الديمقراطية، وكفة الموازين الإسلامية، والتي تأتي بطبيعة الحال وفق تأويلات خاصة لذلك التيار قد تجدها تيارات أخرى أو أجنحة داخل التيار الديني نفسه مغايرة لتوجهاتها وفكرها. ولتحقيق ذلك جاء تقسيم أعضاء مجلس صيانة الدستور على النحو التالي:

1. ستة أعضاء من مختلف التخصصات القانونية يرشحهم رئيس السلطة القضائية (وهو المعين بطبيعة الحال من قبل الولي الفقيه)، ويقتصر دورهم في هذا المجلس على عدم تعارض ما يصادق عليه مجلس الشورى مع الدستور.

2. يعين الولي الفقيه ستة من الفقهاء العدول، يشاركون الستة الآخرين مهامهم إلى جانب انفرادهم بمراجعة ما يصادق عليه مجلس الشورى ومدى تطابقه مع أحكام الشريعة الإسلامية. ولعل هذا الارتباط الوثيق بين مجلس صيانة الدستور وبين الولي الفقيه يعد علامة أخرى على الخطوات المدروسة للتيار الديني في سبيل تدعيم وترسيخ فكره السياسي وسيطرته على المؤسسات السياسية في إيران.[15]

4. السلطة التشريعية*

أما فيما يتعلق بالسلطة التشريعية فقد وجه التيار الديني هذه السلطة بحيث تأتي مخرجاتها وفق توجهاته السياسية، ولتأكيد ذلك يكفي الإشارة إلى تغيير اسم هذا البرلمان

* **السلطة التشريعية**: أو مجلس الشورى الإسلامي وعدد أعضائه 270 عضواً ويتم زيادة عشرين عضواً كحد أقصى كل عشر سنوات بدءاً من تاريخ الاستفتاء عام 1979م، وبذلك وصل عدد النواب الآن إلى 290 عضواً تستمر نيابتهم أربع سنوات. وقد فصل الدستور مهام وواجبات وصلاحيات هذا المجلس في مواده بدءاً من المادة الثانية والستين حتى المادة التسعين. (وتظهر في هذه السلطة التباينات بين القوى في إيران ورؤاها من خلال القضايا التي تطرح فيها من قبيل قانون العمل الذي سبق الإشارة إليه، وكذلك قانون الصحافة الذي أثار جدلاً واسعاً في هذا المجلس في دورته الخامسة بعد أن استطاع اليمين المحافظ تمريره في سبيل تضييق الخناق على صحف القوى اليسارية الدينية واليمين المعتدل، وهو ما أدى إلى إغلاق العديد من صحف القوى اليسارية، وحاولت هذه القوى بعد أن شكلت أغلبية في المجلس السادس تعديل هذا القانون وتخفيف الضغوط، غير أن هذا القانون قد اصطدم بمعارضة مجلس صيانة الدستور له وظل الجدال محتدماً حتى بعث مرشد الثورة برسالة إلى رئيس المجلس في ذلك الوقت مهدي كروبي يطالبه برفع هذا القانون عن جلسات المجلس، وبذلك يتضح أهمية هذا المجلس في معرفة مواقف مختلف القوى من القضايا المطروحة على الساحة السياسية). لمزيد من المعلومات حول مجلس الشورى الإسلامي، انظر: سلطان محمد النعيمي، **التيارات السياسية في إيران**، رسالة ماجستير، مرجع سابق، ص 144-152.

من "مجلس الشورى الوطني" إلى "مجلس الشورى الإسلامي"، وما يختزله هذا المسمى من أبعاد فكرية سياسية؛ منها استكمال المنظومة السياسية للتيار الديني وتطويع هذا المجلس ليخدم ويرسخ رؤى هذا التيار، ومنها إجبار التيارات الأخرى على تطويع أيديولوجيتها ورؤاها بما يتماشى والقوانين الإسلامية. وبالرغم من أن الدورة الأولى لمجلس الشورى قد جاءت نسيجاً من مختلف التيارات، ولاسيما الليبرالية واليسارية، غير أن التيار الديني قد شكل الأغلبية في تلك الدورة وهو ما مكنه من تهميش التيارين الآخرين. أما في الدورات التالية لهذا المجلس فلم يكن لهذين التيارين تمثيل يُذكر. وقد أصبح لهذا المجلس تجاذباته الخاصة مع ظهور التباين داخل التيار الديني نفسه. ولعل اختيار الذكرى السنوية لشنق فضل الله النوري (12/ 11/ 1980م) - أحد المنادين بالمشروطة الشرعية وتفعيل دور الفقهاء وانفرادهم بمقاعد البرلمان في فترة المشروطة - ليصادف اليوم الأول لافتتاح مجلس الشورى في دورته الأولى بعد الثورة؛ لعله يختزل بين ثناياه موقف التيار الديني من التيارات الأخرى ومواقفها تجاه هذا التيار خلال الفترة الدستورية.

5. السلطة التنفيذية

أما بالنسبة للسلطة التنفيذية فإنها بلاشك تعد في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية أضعف حلقة من حلقات السلطة في إيران؛ فهي لا تحظى بالصلاحيات التي تؤهلها لتكون سلطة ذات تأثير مقارنة بسلطة الولي الفقيه وبقية المؤسسات الدستورية، التي تعلو في سلطتها على السلطة التنفيذية، الأمر الذي دفع بازرگان لتقديم استقالته من رئاسة الوزراء بعد أن وجد سلطاته أضعف من أن تواجه قوى التيار الديني. كما لم يفلح الدعم الذي لقيه بني صدر من آية الله الخميني في تنفيذ برامجه وتوجهاته الليبرالية، حيث اصطدم بمجلس الشورى الذي شكل أعضاء التيار الديني الأغلبية فيه، ورفض عدداً من الوزراء الذين تقدم بهم بني صدر وفرض عليه رئيس وزراء ذا توجهات دينية أكثر، وهو علي رجائي. كما رفض مجلس الشورى ذو التوجهات اليسارية الدينية، في دورته الأولى، علي ولايتي بوصفه مرشحاً من قبل رئيس الجمهورية علي خامنئي لتولي منصب رئيس الوزراء، وفرض عليه "مير حسين موسوي". وهو بطبيعة الحال من القوى اليسارية في

التيار الديني الحاكم. ولعل الشخصية الوحيدة التي أعطت لهذه السلطة مكانتها هو هاشمي رفسنجاني نظراً لثقله السياسي في إيران.*

لقد استطاع التيار الديني الحاكم أن يؤسس نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية عن طريق استحداث سلطات ومؤسسات جديدة، وتطويع أخرى وفق منظومته الفكرية، مكنته من السيطرة على الساحة السياسية بدءاً من طرد التيار اليساري من الساحة، عن طريق التحالف التكتيكي مع التيار الليبرالي، مروراً بعزل هذا الأخير وتحوله إلى تيار معارض خارج دائرة النظام والسلطة، وصولاً إلى تفرد التيار الديني بقيادة الخميني بالسلطة بعد تهميش وإقصاء الدور السياسي لرجال دين كان لهم ثقلهم السياسي مثل آية الله شريعتمداري الذي وضع رهن الإقامة الجبرية، وآية الله طالقاني الذي تقلص دوره السياسي وحال الموت بينه وبين ذلك الدور الذي كان سيؤديه لو قُدر له البقاء على قيد الحياة، لتنتقل فصول الحراك السياسي في إيران بعد ذلك داخل التيار الديني الحاكم ذاته. ولما كان الفكر السياسي الشيعي يمثل الرافد الفكري الرئيس في إيران منذ العصر الصفوي فقد ظل محتفظاً بذلك الدور كذلك بعد الثورة. إذاً، كيف سار الفكر السياسي الشيعي في العقد الأول للثورة الإيرانية عام 1979م؟

* على الرغم من أن الدستور قد أقر في مادته الثالثة عشرة بعد المائة أن رئيس الجمهورية أعلى سلطة رسمية في إيران بعد مرشد الثورة؛ إلا أن الواقع قد أثبت أن هذه السلطة أضعف من أن تجعل من يتولاها أعلى سلطة بعد مرشد الثورة، وأثبت الواقع أن هذه السلطة تستمد مكانتها من شخصية من يمثلها ومدى قوة التيار أو الجناح الذي ينتسب إليه. ولعل الشخصية الوحيدة التي جسدت ما جاء في هذه المادة هو هاشمي رفسنجاني، وهو بلاشك أقوى الشخصيات الإيرانية وإحدى الركائز الأصيلة في هذا النظام.

وقد تناوب على رئاسة السلطة التنفيذية بعد الثورة كل من: الحسن بني صدر(1980م)، ومحمد علي رجائي (تموز/ يوليو 1981م)، وعلي خامنئي دورتان (تشرين الأول/ أكتوبر 1981 و1985م)، وهاشمي رفسنجاني دورتان (1989 و1993م)، ومحمد خاتمي دورتان (1997 و2001م)، محمود أحمدي نجاد(2005م). (لمزيد من المعلومات حول مواد الدستور فيما يتعلق بالسلطة التنفيذية، انظر: قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران، ص306-312).

الفصل السادس

الفكر السياسي للتيار الديني الحاكم حتى عام 1989

تمهيد

ترمي الدراسة من وراء تسمية هذا التيار بالتيار الديني الحاكم إلى تمييزه عن المؤسسة الدينية في إيران، التي تنقسم على نفسها بين مؤيد لولاية الفقيه كما هي مطبقة في إيران حالياً، وآخر رافض للصورة التي جاءت بها في إيران آية الله حسين منتظري، وآخر يرفضها تماماً كما يرفض سلطة الفقهاء آية الله حسن طباطبائي القمي. ولذا كان لزاماً تمييز التيار الديني المؤيد لولاية الفقيه بلفظ الحاكم حتى لا تأتي الرؤى التي ستطرحها الدراسة لهذا التيار في المطلق لتشمل جميع المؤسسة الدينية في إيران.

بداية ظهرت قوى التيار الديني الحاكم ضمن القوى التي عرفت بـ"حزب الله" حيث أصدر الخميني وهو في النجف أمراً بتشكيل تنظيم يضم الجامعيين والمثقفين وعلماء الدين. وبعد تأسيس "حزب الجمهورية الإسلامية" طالب الخميني جميع القوى والجماعات بالانضمام لعضوية هذا الحزب للحيلولة دون التفرقة والتشتت، «غير أن هذه الاستراتيجية (أي العضوية في تنظيم واحد) لم تستطع أن تحول دون ظهور الاختلافات والتوجهات المتنوعة. وأدى هذا التباين داخل التيار الديني الحاكم إلى انقسام هذا التيار وظهور جناحي اليسار الديني واليمين الديني في البداية في تنظيمين مهمين؛ هما "منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية" و"حزب الجمهورية الإسلامية"، ولهذا فإن التموجات الداخلية لهذين التنظيمين كان لهما دور حاسم في

تبلور جناحي "اليمين" و"اليسار"»[1]* وقد ظهرت أهم معالم التباين بين الاتجاهين الإخباري والأصولي في اعتقاد الأول بمقدرة الفقه التقليدي على تناول ومعالجة جميع المشكلات الاجتماعية والاقتصادية. أما الثاني فوجد في الفقه التجديدي الطريق لمعالجة مختلف القضايا، حيث يكون للحكومة دور مهم في معالجة تلك المشكلات فيما يعرف بالقوانين الأولية والثانوية، وتأتي الأخيرة في صورة استثناءات مبنية على الاضطرار، وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار" وقاعدة "الأهم فالمهم" وما شابه ذلك. وتركزت التباينات الفكرية بين هذين الاتجاهين في مسائل مثل: الاعتماد على الاقتصاد الحر أو الاقتصاد الحكومي، والملكية هل هي مطلقة أو محددة؟، وقانون العمل والإصلاح الزراعي وغيره.[2] وقبل تناول الفكر السياسي للتيار الديني الحاكم بشقيه اليسار واليمين كان لزاماً تناول كيفية ظهور هذين التيارين داخل ذلك الفكر عن طريق التنظيمين السابقي الذكر.

1. منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية

تعد هذه المنظمة أهم تنظيم ثوري حتى تأسيس "حزب الجمهورية الإسلامية"، ولعل أُولى الشرر الفكرية لجناحي اليسار واليمين داخل التيار الديني الحاكم قد بدأت من قلب هذه المنظمة وهي:

نشر بيان بمناسبة عيد العمال وصدور بيان في تأبين الدكتور علي شريعتي؛ فقد وجد البعض (اليمين) في أن أي نوع من الاهتمام بالعامل هو إلهام من الأفكار الماركسية. أما فيما

---

* اليسار الديني: تأتي تسمية هذا الجناح باليسار الديني للتمييز بينه وبين اليسار سواء الماركسي اللينيني أو اليسار الماوتسي والذي مثلته في إيران كثير من الأحزاب من قبيل حزب توده وفدائيان خلق وغيرهم. ولعل تأثر هذا الجناح ببعض الرؤى اليسارية من قبيل العدالة الاجتماعية وإلغاء الفروق الطبقية وممازجتها بالرؤى الإسلامية والاشتراكية في الاقتصاد هو ما جعله يعرف في الأدبيات السياسية الإيرانية باليسار الديني وذلك لتمييزه عن اليمين الديني الذي لا يؤمن بتحديد الملكية، ويؤكد على حرية الاقتصاد ويقف على النقيض من الرؤى اليسارية الاشتراكية في الاقتصاد.

يتعلق بصدور تأبين في وفاة علي شريعتي فقد ظهر كذلك فريقان: فريق رأى أن علي شريعتي مقلد ومنحرف وصاحب بدعة (اليمين)، في حين رأى الفريق الآخر (اليسار) بأنه مصلح ومفكر وذو بصيرة.[3]

لقد كان لقضية تعيين ممثل للإمام داخل منظمة، مجاهدي الثورة الإسلامية، ومن بعدها ظهور الخلافات في الجوانب الاقتصادية، تأثير أدى إلى بروز جناحي اليمين واليسار. ففي أوائل عام 1980م عين الخميني ممثلين له داخل هذه المنظمة أحدهما آية الله مطهري الذي تولى الجانب السياسي داخل المنظمة، والآخر حسن راستي كاشاني الذي أنيطت به الجوانب الفقهية داخل المنظمة. وبعد اغتيال آية الله مطهري أصبح راستي كاشاني الممثل الوحيد للإمام داخل المنظمة، وكان على النقيض مع الرؤى المستنيرة داخل منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية، فبدأ الخلاف يتصاعد بين مستنيري المنظمة وبين راستي كاشاني حول عدد من القضايا؛ ومنها على سبيل المثال:

قضية السيادة الحزبية والسيادة الفقهية داخل المنظمة، حيث ظهرت ثلاث جماعات:

الأولى: مؤيدة لراستي كاشاني ومعتقدة بولايته المطلقة داخل هذه المنظمة (المحافظون والذين عرفوا فيما بعد باليمين).

الثانية: معارضة لكاشاني وتؤمن بغلبة حكم الحزب على ممثل الإمام (اليسار).

الثالثة: محايدة رأت أن ذلك الصدام بين الجناحين أكثر من مجرد خصومة ولم تكن توجد لديهم أسس للتفاهم أو قبول اختلاف الانتماءات أو استمرار المنظمة.

تصاعد الخلاف بعد ذلك لدرجة اتهام كاشاني معارضيه بعدم التزامهم بالشريعة وتبنيهم أفكاراً التقاطية، وقام بإلغاء اللجنة المركزية للمنظمة في 4 نيسان/ إبريل 1982م وأنشأ مجلساً مؤقتاً لها برئاسته. وفي تلك الأثناء طلب الخميني في رسالة لأعضاء هذه المنظمة التعاون الكامل مع كاشاني، ومن لا يريد فعليه تقديم استقالته. وفي إثر ذلك استقال 37 عضواً من أعضاء هذه المنظمة.[4]

2. حزب الجمهورية الإسلامية

تأسس عام 1980م بهدف توحيد الجماعات والقوى الثورية، وتكونت لجنته المركزية من آية الله بهشتي (أمين عام للحزب) ومحمد باهنر وآية الله خامنئي وهاشمي رفسنجاني وآية الله موسوي أردبيلي. وبعد أن ظهرت أولى بوادر الخلاف داخل منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية، انسحبت تلك الخلافات داخل هذا الحزب، وبدأت بالظهور تدريجياً بين أعضائه. ففيما يتعلق بالإصلاحات الزراعية وقانون العمل، رأى البعض (اليمين) أن مجلس الشورى الإسلامي ونواب الشعب لا يحق لهم سن القوانين فيما يتعلق بذلك، وإنما يجب تنفيذ مواد الدستور بشكل كامل. في حين رأى البعض الآخر (اليسار) أن سن القوانين بصورة مؤقتة يدخل في نطاق صلاحية المجلس، مستندين في ذلك إلى القرارات الثانوية والحكومية. وسرعان ما انسحبت هذه الجدلية لترقى إلى آفاق جديدة وتصل إلى نطاق الحوزة الدينية وصلاحيات الولي الفقه. ونظراً لرؤيته التقليدية، رأى اليمين أنه لا حاجة للقرارات الثانوية الحكومية مادام الدستور ومواده قادرين على التعامل مع هذه القضايا، وأكدوا على نوع من"الفقه التقليدي". وعلى الجانب الآخر أكد اليسار على الحاجة إلى الأحكام الثانوية؛ ذلك لأن الأحكام الدستورية من وجهة نظره غير كافية، كما أكد على "الفقه المتجدد".

إن ظهور ذلك التباين بين اليسار واليمين داخل التيار الديني الحاكم كان إيذاناً بعودة الجدلية الأزلية بين الاتجاه الإخباري والاتجاه العقلاني حول مختلف القضايا، سواء كان قد تم تناولها في السابق من قبيل ولاية الفقيه، أو كانت قضايا حديثة أفرزتها المتغيرات التي طرأت مع ظهور نظام الجمهورية الإسلامية. وستتناول الدراسة هنا فكر كلٍّ من اليسار واليمين الديني في العقد الأول من الثورة.

أ. الفكر السياسي لليسار الديني حتى عام 1989م

يرى الدكتور سعيد برزين أن التفسير الطبقي للتاريخ الإسلامي، وبخاصة التاريخ الشيعي في مساندته ودعمه للفقراء والمحتاجين والوقوف في وجه الأغنياء والمناخ الثقافي

الدولي بعد الحرب العالمية الثانية والذي كان واقعاً تحت تأثير صراع الشيوعية ضد الإمبريالية والطبقية، قد لعب دوراً كبيراً في تشكيل الفكر السياسي لليسار الديني. فعلى الرغم من انتقاد اليسار الديني للفكر المادي للاشتراكية غير أنه يستحسن أهدافه ومطالبته بالمساواة والعدالة الاجتماعية. ويظهر تأثير الدكتور علي شريعتي واضحاً في فكر اليسار الديني الذي يُعد الأكثر قرباً له من حيث المبادئ الأساسية من قبيل الراديكالية في الأسلوب، والصراع الطبقي، ومكافحة الاستبداد، والتجديد في الفكر الديني.[5]

لقد تبنى جناح اليسار لنفسه توجهاً خاصاً في إيران عن طريق:

1. **فهمه الخاص للدين وولاية الفقيه**: حيث يؤكد على السلطة الدينية الإلهية، وولاية الفقيه المطلقة بوصفها سلطة تنال شرعيتها من السلطة الإلهية، وتحظى تأييد الشعب لها. ويعتقد بولاية الفقيه المطلقة والصلاحيات اللامحدودة للولي الفقيه، بحيث تعلو صلاحيات هذا الأخير صلاحيات الدستور والأحكام الثانوية والحكومية، فتأتي صلاحياته من منظور هذا الجناح وفق المصلحة العامة.[6]

2. **تبني السياسة الراديكالية**: لقد اتخذ هذا الجناح لنفسه بعد الثورة مواقف راديكالية متشددة سعى من خلالها إلى خلق "المجتمع الشعبي المغلق" الذي تتولى فيه الحكومة عملية إلغاء المعارضين وجميع التنظيمات الأخرى في نظام تعبئة شعبية.[7] ولذلك ظل هذا الجناح يناهض النظام الحزبي ويراه مدعاة للتشتت والفرقة وجزءاً من مؤامرة الغزو الثقافي، ولذلك تبنى النهج الإلغائي الإقصائي في تعامله مع الأجنحة والتنظيمات المعارضة منذ بداية الثورة.

3. **التوجهات الاشتراكية في الاقتصاد**: ويتم ذلك عن طريق التدخل المباشر للحكومة في المجال الاقتصادي، والتأكيد على العدالة الاجتماعية، والاستقلال الاقتصادي والسياسي، والمعارضة الصريحة للخصخصة، أو تحرير الاقتصاد، أو سيادة الرأسمالية، والتأكيد على الدعم الحكومي؛ وبذلك تكون الحكومة المستثمر الرئيس. فطبقاً لتقليد

اليسار الكلاسيكي يعتبر هذا النوع من الاستثمارات مصدراً للتعبئة الاقتصادية والسياسية والثقافية.[8]

4. **العدالة الاجتماعية:** اهتم اليسار الديني بقضية المستضعفين، واختيار أفراده بناء على الثقة بدلاً من التخصص، والتشجيع على خلق الفرص المتساوية، والتأكيد على التغيير الفوري والعميق لتحقيق المساواة. ويبدي هذا الجناح ردة فعل قوية تجاه الغزو الثقافي ومظاهره.[9]

5. **الراديكالية في السياسة الخارجية:** لقد تبنى اليسار الديني أساليب متشددة وثورية، وانتقد المدافعين عن المصلحة والواقعية، وأكد على عالمية الثورة الإسلامية، ورفع شعار "الحرب حرب حتى النصر" وذلك خلال فترة الحرب العراقية-الإيرانية.[10]

الممارسة السياسية لليسار الديني حتى عام 1989م

انبثق هذا الجناح من منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية وحزب الجمهورية الإسلامية وجمعية علماء الدين المناضلين فيما بعد، وظهر في بداية الثورة في الجماعات المعروفة بـ "حزب الله" ومؤسسات الثورة مثل "لجان الثورة الإسلامية" و"المحاكم الثورية"، وسرعان ما تولى زمام السلطة بعد هروب بني صدر ووصول رجائي وباهنر لسدة الحكم. وبعد اغتيالهما في تفجير مقر مجلس الوزراء عام 1981م، أوكلت مهمة تشكيل الحكومة إلى مير حسين موسوي، بعد أن رفض مجلس الشورى ذو التوجهات اليسارية الدينية علي أكبر ولايتي المرشح من قبل علي خامنئي رئيس الجمهورية في ذلك الوقت،[11] الأمر الذي أدى إلى ظهور انقسامات داخل صفوف قوى "حزب الله" فضم هذا التنظيم من ناحية:

1. جماعة متشددة وأصولية مثل خلخالي ومحتشمي وموسوي وبهزاد نبوي.

2. جماعة عرفوا بـ"اليمين" مثل رفسنجاني ويزدي وهم الذين وقفوا في وجه سياسيات "اليسار الراديكالية".[12]

لقد حظي جناح اليسار بالسلطة بين عامي 1981و1989م مستحوذاً على أغلبية مقاعد مجلس الشورى في دوراته الثلاث الأولى، كما ظلت السلطتان القضائية والتنفيذية في قبضته حتى عام 1989م قام خلالها بإلغاء الكثير من معارضيه عن طريق الصراعات الإقصائية الإلغائية، وقد قام مكتب "تدعيم الوحدة" (وهو اتحاد طلابي) بالتعامل مع الطلاب وأساتذة الجامعات بأساليب متشددة ومتطرفة متأثراً برؤى اليسار الديني.

لقد كان جناح اليسار تحت تأثير فكر الإمام الخميني، وكان للالتقاء الفكري بين جناح اليسار وفكر الخميني أثره الواضح في تأييده لهذا الجناح؛ فحماية المستضعفين وتحقيق العدالة الاجتماعية والتوزيع العادل للثروة من جهة، وتحقيق الحكومة الإسلامية، وولاية الفقيه المطلقة، وسيادة الأيديولوجية الإسلامية، والتجديد في الفكر الديني من جهة أخرى، نقاط التقاء أخرى في فكر الخميني وفكر اليسار الديني. أضف إلى ذلك سعي التيار الديني لسحب البساط من تحت أقدام اليسار الماركسي وتأثيره في المجتمع الإيراني عن طريق تقديم أيديولوجية متماشية مع الفكر السياسي للخميني في قوالب دينية من قبيل العدالة الاجتماعية، وإلغاء الفروق الطبقية، ودعم الطبقات الكادحة والعمالية.

لقد كان في وفاة الخميني عام 1989م الذي كان الداعم الرئيس لهذا الجناح ضربة قاصمة له، حيث بدأ يفقد السلطات تباعاً؛ ففقد السلطة التنفيذية وأصبح أقلية في مجلس الشورى في دورته الرابعة، وهو ما أدى إلى خروجه من دائرة السلطة. ومنذ ذلك الوقت، تبنت نخبة هذا الجناح سياسة "الصمت والصبر"، ليتنقل الفكر السياسي لهذا الجناح إلى مرحلة جديدة مغايرة لتلك المرحلة الراديكالية التي تبناها طوال عقد الثمانينيات. فقد طرح رؤى جديدة حول ما يتعلق بولاية الفقيه، والعملية الحزبية، أفرزت بدورها نظريات جديدة حول النظام السياسي في إيران. إن «ابتعاد هذا الجناح عن السلطة، وهامشية دوره في الحكومة، وتواجده الفعال في الجامعات والمراكز العلمية، قد أدى إلى قيام بعض أعضاء هذا الجناح بتغيير مواقفهم بعد عام 1989م، وعرفوا في الأدبيات السياسية الإيرانية بجناح اليسار الوسط أو الحديث».[13] وسوف تتبع الدراسة هذا التحول لجناح اليسار الديني في الباب الثالث.

ب. الفكر السياسي لليمين الديني حتى عام 1989م

يتمتع اليمين الديني التقليدي بجذور فكرية شيعية أكثر من أي فكر آخر، فقد ظل لسنوات عدة مؤيداً الفصل بين المجالين السياسي والديني، ويرى الحكومة (على المستوى العملي) مغتصبة لحق الأئمة المعصومين، وخاصة إمام الزمان. وقد كانت رؤى اليمين على النقيض من الرؤى الفقهية والسياسية والاقتصادية لليسار الديني. حيث عارض اليمين التقليدي ولاية الفقيه المطلقة وطالب بتأطير صلاحية الولي الفقيه ضمن الدستور.[14]

لعب هذا الجناح دوراً محدوداً للغاية في الحكومة التي تلت الثورة، وفي إثر المتغيرات السياسية والدولية سيطر اليمين تدريجياً على السلطة السياسية في إيران. فبعد عام 1989م أصبحت الحكومة والمجلس في دورته الرابعة وكافة السلطات عملياً في قبضة اليمين التقليدي.

تعتبر "جمعية علماء الدين المناضلين" والتي تأسست عام 1977م برئاسة آية الله بهشتي الممثل الرئيسي لليمين التقليدي، كما تعد "جمعية مدرسي الحوزة العلمية بقم" النواة الأصلية لجمعية علماء الدين المناضلين. وقد عبرت جمعية علماء الدين المناضلين عن نشاطها بعد الثورة بوصفها حزباً سياسياً منظماً وتقدمت في أغلب الانتخابات بقوائمها الانتخابية ومن أهم أعضاء لجنتها المركزية: هاشمي رفسنجاني، ومشكيني، وإمامي كاشاني، ومصباح يزدي، وراستي كاشاني، وخزعلي، ودري نجف آبادي، وكرماني، ومرتضى مطهري وبهشتي وباهنر.

1. الرؤى السياسية

أما فيما يتعلق بالفكر السياسي لليمين التقليدي فيمكن القول إن رؤى هذا الجناح لم تكن واضحة في هذه الفترة - أي منذ بداية الثورة حتى عام 1989م- فمن ناحية لم تكن الظروف التي تلت الثورة ثم اندلاع الحرب العراقية-الإيرانية تسمح بظهور الرؤى السياسية بشكل واضح لدى هذا الجناح أو جناح اليسار الديني، أضف إلى ذلك ابتعاد اليمين التقليدي عن السلطة، وهو ما حال دون ظهور فكره السياسي بشكل واضح.

وبالرغم من تولي علي خامنئي رئاسة الجمهورية لدورتين خلال العقد الأول للثورة، فإنه اصطدم بصلاحيات رئاسة الوزراء ومجلس الشورى التي سيطر عليهما اليسار طوال تلك الفترة. وإجمالاً يمكن القول بأن الرؤى السياسية لليمين التقليدي تركزت في تلك الفترة على مسألة الأحكام الأولية، والتقيد بالدستور، وتأطير ولاية الفقيه ضمن أطره، ومعارضة الولاية المطلقة للفقيه، لكن هذه الرؤى ستتحول بعد ذلك مع وصول اليمين للسلطة. ويرى هذا الجناح أن المذهب في الصورة التقليدية كافٍ لإضفاء الشرعية على الحكومة والنظام من الناحيتين الفكرية والعملية، ويعتبر التأويل أقل ضرورة لدى هذا الجناح مقارنة بغيره، وهو ما له جذور ثقافية محافظة.[15]

2. الرؤى الاقتصادية

أما الرؤى الاقتصادية فلعله يمكن تتبعها من خلال القاعدة الاجتماعية لليمين التقليدي، والذي ينحدر أغلب أعضائه من فئة البازار والتجار وملاك الأراضي. ولذا يؤكد هذا الجناح على الاقتصاد التقليدي والاستثمار التجاري (الوساطة)، وفي المقابل يعارض أي نوع من الاستثمار الأجنبي والاندماج في الأسواق العالمية، وأي خطوة من شأنها تغيير هذا الاقتصاد التقليدي. ونظراً لاعتماد جناح اليمين على مؤسسة البازار (جمعية المؤتلفة الإسلامية) بوصفها الداعم المالي الرئيسي له؛ فقد فرضت عليه طبيعة تلك العلاقة والمصلحة المشتركة التأكيد على الفكر الاقتصادي التقليدي من قبيل حماية شبكة التجارة الداخلية، والتوزيع الداخلي، وهو ما كان أحد الأسباب التي أدت إلى ظهور انشقاق في جناح اليمين التقليدي وظهور جناح اليمين الوسط متبنياً التنمية الاقتصادية الشاملة.

3. السياسة الخارجية

تأتي الرؤى السياسية لهذا الجناح فيما يتعلق بالسياسة الخارجية في معارضة أي دولة تسعى للقضاء على العلاقة التقليدية داخل المجتمع والأحكام الفقهية. وعلى الرغم من الموقف السلبي أو الحد الأدنى من الإيجابية تجاه الدول الرأسمالية، إلا أنه يقبل بتلك العلاقة إلى الحد الذي لا تتحول فيه إلى علاقة تبعية تضر بمصالحه الاقتصادية.

إن العقد الأول من الثورة وما تخلله من تقلبات وأحداث، بدءاً بالصراعات بين التيارات السياسية الإيرانية، مروراً بالحرب العراقية-الإيرانية، وانتهاء بالحيلولة دون انشقاق الصف الداخلي داخل التيار الديني الحاكم بقيادة الخميني، الذي حال دون ظهور تلك التباينات؛ قد حال كل ذلك دون وضوح الرؤية بشكل محدد ودقيق حول الرؤى السياسية لأجنحة التيار الديني الحاكم. وبانتفاء الأسباب السالفة الذكر، بدأ الفكر السياسي في العودة من جديد في أطروحات جديدة أفرزت معها أجنحة سياسية انبثقت من داخل التيار الديني نفسه، بل وعادت تيارات أخرى من جديد إلى الساحة السياسية، مثل التيار الليبرالي، ولو بالحد الأدنى من الفاعلية، عن طريق أطروحات ورؤى سياسية.

ويلاحظ مدى تأثير قرب ووصول أي جناح من الأجنحة داخل التيار الديني للسلطة في مواقف ذلك الجناح تجاه مختلف القضايا السياسية. ولا أدل على ذلك من تبادل الأدوار بين اليسار الديني واليمين الديني بعد عام 1989م، وهو تاريخ تزامن مع أفول اليسار الديني عن السلطة في مقابل صعود اليمين للسلطة؛ ففيما يتعلق بنظرية ولاية الفقيه مثلاً، لوحظ أن موقف اليمين واليسار الديني قائم في هذه النظرية على عنصرين هما:

1. شخص الولي الفقيه.
2. ماهية نظرية ولاية الفقيه ذاتها.

ففي فترة حياة الإمام الخميني، الذي ظل مؤيداً لليسار الديني، طرح اليمين مسائل مثل الولاية الإرشادية* للولي الفقيه، كما تعرض كذلك لنظرية ولاية الفقيه ذاتها، وعارض اعتبارها ولاية مطلقة. أما اليسار فقد ظل طوال العقد الأول داعماً لولاية الفقيه المطلقة، ولكن مع خسارته لمراكز السلطة تباعاً، وتولي علي خامنئي منصب المرشد الأعلى للثورة ومنصب ولاية الفقيه بعد وفاة الخميني، تغيرت سياسة جناح اليسار ونادى بولاية

* الولاية الإرشادية: يرمي اليمين هنا إلى تشكيل مجلس يضم عدداً من الفقهاء بدلاً من أن ينفرد فقيه واحد بالولاية إما بوصفه مجلساً للولاية أو بوصفه مجلساً استشارياً للولي الفقيه. وتأتي القرارات التي يصدرها هذا المجلس تارة مولوية؛ أي الأمر الذي يأتي بداعي الزجر والنهي والأمر، وتارة أخرى إرشادية؛ أي ليس أمراً بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما يكون الهدف منه إرشاداً إلى حل قضية ما.

الفقيه المقيدة والمنتخبة، لتتضح أهمية شخص الولي الفقيه وميوله السياسية ومدى قرب أو بعد رؤاه وتوجهاته من جناح اليسار أو اليمين، حيث يرى صادق زيبا كلام أن «الرؤى السياسية في إيران قائمة على مبدأ المصالح السياسية. فعندما كان فكر الولي الفقيه في الثمانينيات يتماشى على نحو كامل مع ميول اليسار الديني كان طبيعياً أن يرى هذا الجناح شرعية النظام مستقاة من ولاية الفقيه، ولكن في فترة لاحقة عندما لم ينسجم فكر الولي الفقيه مع ميول هذا الجناح (تولي علي خامنئي لذلك المنصب بعد وفاة الخميني) نادى بأن شرعية النظام تأتي من الشعب. وعلى الجانب الآخر لم يقبل اليمين خلال فترة زعامة آية الله الخميني بالولاية المطلقة، أما الآن فقد تغير ذلك الموقف بتغير شخص الولي الفقيه، الذي جاء متوافقاً مع رؤى جناح اليمين، ورأى أن الولي الفقيه فوق الدستور، بل ويستقي هذا الأخير شرعيته من الولي الفقيه»[16] وبذلك يتضح كما يرى عبدالله نوري «أن الخلافات حول تفسير نظرية ولاية الفقيه كانت من أجل نيل السلطة، ولا شيء غير ذلك».[17]

لاشك أن الفترة الثانية للجمهورية الإسلامية - وهي الفترة التي يمكن تقصي ملامحها من بداية تولي خامنئي مقام مرشد الثورة - خصبة جداً في دراسة الفكر السياسي الإيراني بشكل عام والشيعي بشكل خاص، ويعود السبب في ذلك إلى غياب الأسباب التي حالت دون ظهور رؤى مختلف الأجنحة بصورة واضحة، وظهور مناخ سياسي وثقافي ساعد على طرح الرؤى السياسية التي تبنتها نخب الأجنحة المختلفة ومفكروها. وسوف تتناول هذه الدراسة في الباب الثالث الفكر السياسي الإيراني بعد العقد الأول للثورة الإيرانية.

الباب الثالث

الفكر السياسي الإيراني
بين عامي 1989 و2000

تمهيد

لقد تم اختيار هذا التاريخ (1989-2000م) انطلاقاً من تزامنه مع ظهور توجهات جديدة أشبه ما تكون بتحولات جذرية داخل الفكر السياسي لليسار واليمين الديني، انعكست بوضوح من خلال أطروحات نخب كلا هذين الجناحين. ويمكن إجمال أسباب ذلك التحول في:

1. انتهاء الحرب العراقية-الإيرانية (عام 1988م)، التي ظلت تحول دون ظهور التباينات داخل التيار الديني الحاكم، فدائماً ما يكون الخطر الخارجي دافعاً قوياً لتوحيد الجبهة الداخلية.

2. وفاة آية الله الخميني، الذي كان له أثر واضح في طبيعة الممارسة السياسية. فقد حال وجود تلك الكاريزما، التي نادت دائماً بتوحيد الصف الداخلي، دون ظهور أطروحات سياسية واضحة قد تفهم على أنها مناهضة للفكر الأيديولوجي للتيار الديني الحاكم وتعدٍ على الخطوط الحمراء للنظام الإيراني.

3. سيطرة اليمين على السلطة وتولي علي خامنئي منصب المرشد الأعلى للثورة، الأمر الذي أدى إلى ظهور تحولات جوهرية في فكر كلٍ من اليمين واليسار تجاه قضايا مفصلية مثل مبدأ ولاية الفقيه وغيره.

4. إثراء الفكر السياسي الإيراني بعودة التيار الليبرالي إلى الساحة السياسية، وإن كان بالحد الأدنى من المشاركة.

وقبل الخوض في غمار الفكر السياسي الإيراني في هذه الفترة وما تمخض عنه ذلك الحراك، وما أفرزه من جدليات فكرية حول مختلف القضايا السابقة، سنتناول موقف أجنحة التيار الديني الحاكم و مدى قربها أو بعدها من السلطة.

الحياة السياسية بعد العقد الأول من الثورة

بدأت بوادر التحول في الحياة السياسية الإيرانية مع انتهاء الحرب العراقية-الإيرانية (1988م)، حيث بدأ اليمين في السيطرة على السلطات والمؤسسات الحكومية و«يمكن اعتبار فترة انتخابات رئاسة الجمهورية في دورتها الخامسة (1989م) بداية للنشاط الموسع لجمعية علماء الدين المناضلين [اليمين] في الحقل السياسي والاقتصادي والثقافي».[1] فبعد تولي هاشمي رفسنجاني* السلطة التنفيذية قام بإبعاد جميع الشخصيات الراديكالية المتشددة التي مثلت معسكر اليسار الديني في العقد الأول للثورة، وفي المقابل ظل اليسار محتفظاً بأغلبية المقاعد في مجلس الشورى في دورته الثالثة (1988-1992م). وبلغ الصراع السياسي بين جناحي اليمين واليسار مبلغه مع تصاعد الخلاف بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، حيث ظل اليسار حجر عثرة في طريق برنامج رفسنجاني الداعي إلى الخصخصة وتشجيع الاستثمارات وحرية التجارة، وهي أمور تتناقض مع الرؤى اليسارية التي كانت تتبناها أغلبية أعضاء مجلس الشورى الثالث.[2]

---

* علي أكبر هاشمي رفسنجاني: ولد في رفسنجان بمقاطعة كرمان عام 1934م، وتعلم في مدرسة دينية محلية، ثم أكمل تعليمه في معهد قم الديني، وتتلمذ على يد روح الله الخميني. تخرج في نهاية الخمسينيات برتبة "حجة الإسلام" وسار على خطى أستاذه في معارضة محمد رضا شاه بهلوي. اعتقل رفسنجاني أكثر من مرة لتوليه إدارة القوى المؤيدة للخميني في إيران، وقضى حوالي ثلاث سنوات في السجن (1975-1977م) بسبب نشاطه السياسي. بعد سقوط الشاه وتولي الخميني الحكم عين رفسنجاني في مجلس الثورة، وشارك في تأسيس حزب الجمهورية الإسلامية، كما كان رئيساً لمجلس الشورى بين عامي (1980 -1989م) الذي تغير اسمه من" مجلس الشورى الوطني" إلى "مجلس الشورى الإسلامي" بمقترح قدمه رفسنجاني نفسه. وبعد وفاة الخميني في عام 1989م كانت خبرة رفسنجاني السياسية في الداخل والخارج، وتبنيه مبدأ الوسطية، وراء فوزه بانتخابات الرئاسة بنسبة 95٪ من الأصوات، وعمل رفسنجاني على تخليص إيران من مشاكلها الاقتصادية بالانفتاح على العالم والاعتماد على مبادئ السوق الحرة، وفتح الباب أمام الاستثمارات الأجنبية. وأثناء توليه رئاسة الجمهورية الإسلامية، سعى رفسنجاني لتشجيع التقارب مع الغرب وإعادة فرض إيران كقوة إقليمية. أما محلياً، فقد سعى إلى تحويل إيران من دولة تسيطر على الاقتصاد، كما كان حالها في سنوات الحرب، إلى دولة ذات نظام مبني على السوق. أعيد انتخاب رفسنجاني لفترة رئاسية ثانية عام 1993م وانتهت عام 1997م، ويشغل الآن منصب رئيس مجمع تشخيص مصلحة النظام ورئيساً أيضاً لمجلس الخبراء. وتظل هذه الشخصية البراجماتية من أهم الشخصيات المؤثرة في النظام السياسي في إيران. (لمزيد من المعلومات حول هاشمي رفسنجاني، انظر: هاشمي رفسنجاني، **عهد الكفاح** (مذكرات)، تحت إشراف المهندس محسن هاشمي، ترجمة د. محمد السعيد عبدالمؤمن، الطبعة الأولى (القاهرة: زهدي للطباعة، 1999م)، ص17، 37).

ومع انتخابات الدورة الرابعة لمجلس الشورى عام 1992م دخل جناح اليمين هذه الانتخابات رافعاً شعار "اتباع الإمام، وإطاعة الزعامة، ومبايعة رفسنجاني"، واستطاع تحقيق أغلبية في تلك الدورة، وفي المقابل تحول اليسار إلى أقلية فيه، وذلك إما بسبب رفض صلاحية شخصيات بارزة من اليسار، أو بسبب عدم مشاركة بعضهم الآخر مثل مهدي كروبي، وبهزاد نبوي، وعلي أكبر محتشمي وغيرهم؛[3] وبذلك «أصبحت المناصب الحكومية المهمة في قبضة جناح اليمين، حيث سيطر على السلطة التنفيذية يليها التشريعية ثم السلطة القضائية، وعدة مناصب وزارية مهمة مثل الداخلية والاستخبارات، والأهم من ذلك سيطرته على مجلس صيانة الدستور والجيش وغيرها من المناصب المهمة».[4] ومنذ ذلك الوقت أخذت التجاذبات السياسية منحى آخر لم يكن هذه المرة بين اليسار واليمين، بل أصبحت نابعة من اليمين ذاته، حيث لم يبدِ مجلس الشورى الرابع الذي شكل أغلبيته اليمين ذو التوجهات التقليدية المحافظة - وهو ما عرف باليمين المحافظ فيما بعد - تعاوناً كاملاً مع حكومة رفسنجاني، بل إنه استجوب كثيراً من وزراء حكومته، كما حجب الثقة عن عدد آخر من الوزراء؛ مثل محسن نوربخش، وزير الاقتصاد السابق، وعبدالله نوري، وزير الداخلية. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل أخذ أبعاداً أخرى برفض جمعية علماء الدين المناضلين إدراج عدد من الشخصيات المعتدلة المحسوبة على اليمين ضمن قائمتها الانتخابية في الدورة الخامسة لمجلس الشورى (1996-2000م)، ولاسيما من سبق لهم تولي مناصب وزارية في فترة رئاسة رفسنجاني، وكان ذلك إيذاناً بظهور انشقاق آخر داخل جمعية علماء الدين المناضلين، عرف بـ"الانشقاق الثاني"* أدى بدوره إلى ظهور جناح جديد أطلق عليه تنظيم "كوادر البناء" وعرف بـ"اليمين الوسط" أو "اليمين الحديث"؛ الأمر الذي دفع بهذا التنظيم إلى إعلان قائمة انتخابية مستقلة نجحت في الحصول على

---

* حدث أول انشقاق داخل جمعية علماء الدين المناضلين عندما انفصلت رابطة علماء الدين المناضلين مطلع عام 1988م قبيل انتخابات الدورة الثالثة لمجلس الشورى بعد ازدياد الخلاف وتباين الرؤى داخل تلك الجمعية فيما يتعلق بقضايا من قبيل المشاركة الشعبية وصلاحيات الحكومة وغيرها. (لمزيد من المعلومات فيما يتعلق بالأجنحة السياسية في إيران بعد ثورة عام 1979م، انظر: سلطان محمد أحمد النعيمي، **التيارات السياسية في إيران من الفترة 1979م حتى 2000م**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2003.

عدد من المقاعد في ذلك المجلس.[5] ولعل أهم الأسباب التي أدت إلى ذلك الانشقاق يعود إلى طبيعة فكر ونهج اليمين المحافظ، التي تؤكد على ضرورة المحافظة على الشبكة التقليدية للإنتاج والتوزيع، وهي الأداة التي يعتمد عليها البازار (جمعية المؤتلفة الإسلامية) الداعم المالي الرئيسي لليمين المحافظ. ولذا فعندما سعى "اليمين الوسط" لتطوير هذه الشبكة وقف "اليمين المحافظ" حائلاً دون تحقيق ذلك، ورفض إقامة سلسلة المتاجر الكبرى والمناطق الحرة التي تسيطر عليها الحكومة.[6]

شكل اليمين الوسط مع جناح اليسار تحالفاً جديداً داخل مجلس الشورى الخامس عرف بـ"تجمع حزب الله" داخل المجلس. ويعتبر ذلك التحالف الانطلاقة الأولى لما سمي فيما بعد بـ"تكتل الثاني من خرداد"* حيث أُعلن عن هذا التكتل رسمياً بعد انتخابات رئاسة الجمهورية في دورتها السابعة (1997م) التي فاز فيها محمد خاتمي.** وقبل بداية

---

* تكتل الثاني من خرداد: ظهر هذا التكتل على الساحة السياسية الإيرانية عقب فوز الرئيس محمد خاتمي في انتخابات رئاسة الجمهورية الإيرانية في مايو (خرداد: شهر من شهور السنة الإيرانية) 1997م. وترجع تسمية هذا التكتل إلى ذلك التاريخ. يضم هذا التكتل سبعة عشر تنظيماً أهمها: رابطة علماء الدين المناضلين، وحزب كوادر البناء، وحزب التضامن الإسلامي، ومكتب تدعيم الوحدة. لم يعد لهذا التكتل قوة تذكر بعد أن دبت الخلافات فيه نظراً لاختلاف المرتكزات الفكرية للتنظيمات المشكلة له وفشله في تحقيق شعاراته، مما أفقده الكثير من قاعدته الجماهيرية المؤيدة له. (لمعرفة بقية تنظيماته، انظر: سلطان محمد النعيمي: التيارات السياسية في إيران من الفترة 1979م وحتى 2000م، ملحق رقم 11، مرجع سابق، ص175).

** محمد خاتمي: ولد في أردكان عاصمة إقليم يزد الأوسط عام 1943م لأسرة متدينة. أنهى دراسته الابتدائية، وفي عام 1961م دخل مدرسة قم الدينية. ثم حصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة من جامعه أصفهان، وبعد تخرجه أكمل المستوى المتقدم في الدراسة الدينية من معهد قم. وفي عام 1970م درس العلوم التربوية في جامعة طهران، ثم عاود دخول معهد قم لدراسة علم الاجتهاد. شارك خاتمي في نشاطات سياسية ضد الشاه، وفي إعداد ونسخ وتوزيع بيانات سياسية، ولاسيما تلك التي تصدر عن مؤسس الجمهورية الإسلامية الإيرانية الإمام الخميني. بدأ نشاطه السياسي في اتحاد الطلبة المسلمين بجامعة أصفهان، وعمل قريباً من ابن الإمام الخميني الراحل حجة الإسلام أحمد الخميني ومحمد منتظري، ونظموا حلقات نقاشية سياسية دينية. ترأس خاتمي مركز هامبورج الإسلامي في ألمانيا قبل انتصار ثورة عام 1979م الإسلامية. وعينه الإمام الخميني مديراً لمؤسسة كيهان. وفي عام 1982م عين وزيراً للثقافة والتوجيه الإسلامي. تولى خاتمي عدة مسؤوليات في أثناء الحرب مع العراق، بما فيها نائب ورئيس القيادة المشتركة للقوات المسلحة، ورئيس قيادة الحرب الدعائية. عين مجدداً وزيراً للثقافة والتوجيه الإسلامي في عهد الرئيس رفسنجاني عام 1989م. وبعد استقالته عام 1992م عين خاتمي مستشاراً ثقافياً للرئيس رفسنجاني، ورئيساً للمكتبة الوطنية الإيرانية. انتخب خاتمي رئيساً خامساً للجمهورية الإسلامية في مايو/ أيار 1997م، وذلك بحصوله على أكثر من 20 مليون صوت، وبنسبة 70٪ من مجموع الأصوات. وأعيد انتخابه لدورة ثانية في

هذه الانتخابات أصدرت رابطة علماء الدين المناضلين (اليسار الديني) بياناً أعلنت فيه عودتها إلى العمل السياسي جاء فيه «اليوم وبالنظر إلى الظروف الراهنة، وثبوت كذب التهم والحملات الدعائية، واتضاح حقيقة الدوافع التي كانت وراء انخراط رابطة علماء الدين المناضلين في المجال السياسي، والتي لم تكن قائمة على السعي وراء نيل السلطة، وإنما تأدية الواجب تجاه الثورة الإسلامية والعمل على تحقيق أهداف حضرة الإمام، فإن الرابطة تعلن تواجدها على الساحة السياسية، والذي سيسهم بدوره في إثراء النشاط السياسي في المجتمع»[7] كما رأى مهدي كروبي - أمين عام هذه الرابطة في ذلك الوقت - أن ترشيح رابطة علماء الدين المناضلين محمد خاتمي لرئاسة الجمهورية كان «إيذاناً بدخول الرابطة مرحلة جديدة من مراحل العمل السياسي، وبداية لنهاية فترة العزلة الطويلة التي دامت ثمانية أعوام».[8]

نجح تحالف اليسار مع اليمين الوسط في تحقيق نجاح كاسح في انتخابات رئاسة الجمهورية السابعة، حيث حصد خاتمي ما يقارب 70٪ من الأصوات، لينطلق بعد ذلك فصل جديد من التجاذبات والتنافس السياسي في إيران بين اتجاهين؛ ضم الأول جناح اليمين المحافظ وجناح اليمين المتشدد وعرفوا باسم "المحافظون" في الأدبيات السياسية، وضم الاتجاه الثاني اليسار المحافظ واليسار المعتدل واليمين الوسط وعرفوا بـ"الإصلاحيون".

جدير بالذكر هنا أن هذين المصطلحين لا يعكسان، من وجهة نظر الدراسة، الواقع الحقيقي للتوجهات السياسية في إيران. حيث روجت المنابر الإعلامية الناطقة باسم قوى اليسار واليمين المعتدل لهذين المصطلحين لما لدلالتهما من أهمية تدعم اليسار واليمين المعتدل لتحقيق أهدافهما. فإذا كان كل من اليسار واليمين المعتدل يرى أن فكره السياسي يسير باتجاه الإصلاح، فإن اليمين المحافظ - على الجانب الآخر - يرى تلك الخطوات

عام 2001م. حاول خاتمي تفعيل المشاركة الشعبية وخلق المؤسسات المدنية وتحقيق الديمقراطية، غير أن تلك الخطوات قد اصطدمت باليمين الذي عارض تلك الخطوات باعتبارها خطوات هدامة تسعى لتحطيم القيود التقليدية. (انظر: بيژن ايزدي، مدخل إلى السياسة الخارجية لجمهورية إيران الإسلامية، تقديم وترجمة سعيد الصباغ، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2000م، ص30).

نوعاً من الانقلاب على منجزات الثورة، ومؤامرة تحاك ضد إيران ونظامها. ولاشك أن العوامل الخارجية قد ساعدت في الترويج لهذين المصطلحين؛ فهما بلاشك يخدمان القوى الأجنبية في معاداتها للنظام الإيراني والسعي إلى تغييره، ولو تسنى لليمين المحافظ ترويج رؤيته نحو القوى السياسية في إيران فسيستخدم ما راج في منابره حين وصف نفسه بـ"اليمين المحافظ على قيم الثورة ومنجزاتها" ويطلق على الفريق الآخر وصف "الهدامين والمتآمرين".

قد يأتي مصطلح الإصلاحيين صحيحاً، إذا كان يعبر عن اليسار الديني بعد ما قام بإعادة النظر في رؤاه الراديكالية خلال العقد الأول للثورة، وقام بنوع من إصلاح الذات في الفكر. أما في المطلق فلا يمكن اعتبار ذلك صحيحاً، فهذا أمر غير منطقي؛ لأنه يؤدي إلى اتهام الطرف الآخر بالجمود وهذا غير صحيح، فاليمين أيضاً قام بإعادة النظر في رؤاه السياسية والفكرية، خاصة فيما يتعلق بولاية الفقيه، وهو في حد ذاته نوع من الإصلاح والتغيير في الفكر نفسه الذي يخدم مصلحة اليمين المحافظ ويعزز سلطته.

إذاً يتضح أن استخدام لفظي الإصلاحيين والمحافظين بعيد - إلى حد كبير - عن الحياد في التعاطي مع رؤى هذين الفريقين وتصنيفها، وتأتي مثل هذه المصطلحات كسبيل في خدمة مصلحة من يطرحها ولا يعتريها الإنصاف كثيراً. ولذلك كان من الأفضل تجنب استخدام هذين المصطلحين والاستعاضة عن ذلك بالعودة للمسميات السابقة لهذه القوى (أي اليمين الديني، واليسار الديني وما انبثق منهما من يسار ويمين معتدل) وهي الأقرب إلى حد ما في وصف تلك القوى.

إن تجمع قوى اليسار الديني واليمين المعتدل وقوى التيار الليبرالي في "تكتل الثاني من خرداد"، لم يكن مرده الالتقاء الفكري، وتشابه الجذور الفكرية لمختلف القوى المشاركة فيه، بقدر ما جمعهم السعي لكسر احتكار اليمين التقليدي للسلطة، وهو ما أدى في فترة لاحقة إلى وجود خلافات حادة داخل ذلك التكتل؛ ولعل هذا سبب آخر يدفع إلى تجنب تناول الفكر السياسي لتلك القوى السياسية بوصفه فكراً ترتكز عليه جميع القوى

التي شكلت تكتل الثاني من خرداد. فإذا كان كل من التيار الديني والتيار الليبرالي واليسار الماركسي قد اصطفوا جميعاً قبيل ثورة عام 1979م في سبيل الإطاحة بنظام الشاه، فإن التباين الفكري بين هذه التيارات كان السبب الرئيسي في ظهور صراعات داخل ذلك التحالف الذي ما لبث أن انفض بعد تحقيق الهدف الذي وحدها جميعاً في جبهة واحدة.

ويصدق هذا الأمر كذلك على من صنفوا بالإصلاحيين، فقد كان كسر احتكار اليمين المحافظ للسلطة هو ما أدى إلى اصطفاف اليمين المعتدل واليسار الديني وقوى التيار الليبرالي في جبهة واحدة. وما إن تحقق ذلك الأمر حتى بدأت تلك القوى في السعي إلى تغليب رؤاها الفكرية على غيرها من رؤى القوى التي شكلت جبهة الثاني من خرداد. ولما كانت الدراسة تسعى إلى طرح الفكر السياسي للقوى السياسية في إيران، فإن توحيد تلك القوى بوصفها قوى قائمة على مرتكز فكري واحد لا يبدو أمراً صحيحاً، لأنه بعيد عن الواقع، ولا أدل على ذلك من تصدع تكتل الثاني من خرداد سريعاً نتيجة التباين الفكري بين تلك القوى المشكلة له.

حقق تكتل الثاني من خرداد نجاحات متتالية، حيث اكتسح انتخابات المجالس الإسلامية التي أقيمت أول مرة عام 1999م، كما شكل هذا التكتل الأغلبية في مجلس الشورى السادس (2000-2004م)، ولعل ذلك كان نتيجة طبيعية ومؤشراً على ذلك الفوز الساحق الذي حققته تلك القوى في انتخابات رئاسة الجمهورية وانتخابات المجالس الإسلامية. ومما ساعد على ذلك، رفض مجلس صيانة الدستور عدداً محدوداً فقط من المرشحين الذين تقدمت بهم القوى الإصلاحية.[9]

ظل اليمين التقليدي (المحافظ) في هذه الفترة مسيطراً على السلطة رغم فقدانه السلطتين التنفيذية والتشريعية، وذلك عن طريق سيطرته على مؤسسات من قبيل مجلس الخبراء، ومجلس صيانة الدستور، والسلطة القضائية، والجيش، والحرس الثوري، وهي مؤسسات كفيلة في صلاحياتها وقربها من الزعامة بتهميش دور السلطتين التنفيذية

والتشريعية، وهما مؤسستان أضعف في منظومة النظام السياسي في إيران من أن تواجها بقية المؤسسات السيادية الأخرى بالنظر إلى صلاحيات كل منهما.

لقد فشل اليسار واليمين المعتدل في تحقيق الحد الأدنى من الشعارات التي رفعاها، ولم يكن ذلك نتيجة تراجعهما عن تلك الشعارات، وإنما بسبب اصطدام تلك الشعارات بواقع حال دون تحقيقها. فأدى ذلك إلى عودة اليأس واللامبالاة لأولئك الذين دفعوا بهم إلى سدة الحكم. فبدأت الطبقة الاجتماعية لهذه القوى في التقلص شيئاً فشيئاً. حيث وصل عدد العازفين في الدورة الثانية لرئاسة خاتمي عن التصويت 14 مليون ناخب ممن يحق لهم التصويت في انتخابات رئاسة الجمهورية الثامنة (2001-2005م)، ثم ازدادت هذه النسبة لتصل إلى 25 مليون ناخب في الدورة الثانية للمجالس الإسلامية (2003-2007م)، ثم جاءت الدورة السابعة لمجلس الشورى الإسلامي (2004-2008م) ليعود اليمين المحافظ ويشكل الأغلبية في المجلس السابع بعد أن سيطر على المجالس الإسلامية في دورتها الثانية. وما يجب الإشارة إليه هنا أن عودة اليمين المحافظ وسيطرته على مجلس الشورى والمجالس الإسلامية ليست مؤشراً على ارتفاع شعبيته بقدر ما هو تراجع التأييد الشعبي للفريق الآخر. فاليمين التقليدي له طبقته الاجتماعية المؤيدة له، التي تصوت له على الدوام. ولكن نجاحه جاء نتيجة لعدم قدرة الفريق الآخر على المحافظة على الروافد الجديدة التي تضامنت معه رغبة في تحقيق تلك الشعارات التي نادى بها. فجاءت انتخابات رئاسة الجمهورية في دورتها التاسعة (2005-2009م) ليتواصل ذلك العزوف ويصل محمود أحمدي نجاد إلى سدة الحكم وهو أحد الوجوه الممثلة لليمين التقليدي فهو عضو في جمعية المهندسين الإسلامية التابعة لقوى اليمين التقليدي المحافظ.

لعل ما سبق يعطي صورة عن الملامح العامة للحياة السياسية بعد العقد الأول من الثورة، والتي حملت معها رؤى فكرية قدمها كل فريق على حدة بوصفها المنظومة الفكرية له فيما يتعلق بالنظام والجدليات المختلفة حوله. حيث إن العقد الثاني للثورة الإيرانية، وتحديداً مع صعود اليمين لسدة الحكم، وابتعاد اليسار عن دائرة السلطة، شهد تحولات فكرية أشبه ما تكون انقلاباً على فكره نفسه، وخاصة فيما يتعلق بالنظام السياسي وولاية

الفقيه. فبعد أن سيطر اليمين المحافظ على الحكم جعل من الأطروحة السياسية والفكر السياسي للخميني فكراً تقليدياً إخبارياً ثابتاً لايجوز المساس به، وهذا ما اتضح من خلال أطروحات ورؤى هذا الاتجاه. وفي المقابل طرح جناح اليسار واليمين الوسط عن طريق نخبتهما رؤى فكرية جديدة للنظام السياسي في إيران، تراوحت ما بين تحديث نظام ونظرية ولاية الفقيه، وتوسيع دائرة الحرية، والمشاركة السياسية، وبين نظريات فكرية بديلة وموازية لنظام ولاية الفقيه نابعة من الجذور الفكرية الشيعية ذاتها، واجهها اليمين برؤى مخالفة حول تلك المواضيع ومتوافقة مع فكره. ويصدق الحال كذلك على التيار الليبرالي ونخبته، حيث ساهم الجو العام بعد عام 1997م، وما شهده من حرية نسبية في طرح هذا التيار لرؤى حول النظام السياسي في إيران.

وبرغم التقارب الفكري بين التيار الليبرالي ورؤى اليسار المعتدل واليمين المعتدل على الأقل فيما يتعلق بالمشاركة السياسية وحرية التعبير، فإنه من الأنسب هنا تناول رؤى كل فكر على حدة، وبحسب الانتماءات الفكرية لكل اتجاه، ويمكن تقسيمها بعد العقد الأول من الثورة إلى ثلاثة اتجاهات فكرية هي:

الاتجاه الأول

ضم اليمين المحافظ واليمين المتشدد* وهو اتجاه يؤكد أصالة النظام الإسلامي، وولاية الفقيه المطلقة، واعتبارها سلطة إلهية. وجعل من الأطروحات التي جاء بها الاتجاه العقلاني من

* لابد من الإشارة هنا إلى أن تقارب اليمين المتشدد مع اليمين المحافظ قد جاء انطلاقاً من الرؤى الفكرية السياسية وخاصة فيما يتعلق بولاية الفقيه، حيث ظل اليمين المتشدد ملتزماً برؤاه الفكرية تجاه ولاية الفقيه والقائمة – كما يطلقون عليها – على "الذوبان في الولاية" بمعنى التبعية المطلقة للولاية. ولعل عدم تقارب اليمين المتشدد مع اليمين المحافظ في العقد الأول للثورة يكمن في تباين الرؤى الفكرية حيال نظرية ولاية الفقيه بالإضافة إلى التباين الجذري حول الرؤى الاقتصادية. لقد ظهر اليمين المتشدد في العقد الأول للثورة ضمن القوى التي عرفت بقوى حزب الله التي شكلت الجناح الرسمي المتشدد في حزب الجمهورية الإسلامية ومنظمة مجاهدي الثورة الإسلامية، وأطلقوا على حكومتهم كما يرى الدكتور سعيد برزين طيلة سنوات الحرب مع العراق حكومة حزب الله. وبعد خروج اليسار الديني من السلطة بدأت تظهر رؤى سياسية داخل حزب الله أفرزت في النهاية الجناح الذي عرف باليسار الإصلاحي أو المعتدل. وبذلك انفصل هذا الجناح عن حزب الله الذي اقتربت رؤاه السياسية مع اليمين المحافظ في العقد الثاني. ولذا أطلق على قوى حزب الله جناح اليمين المتشدد الذي ظل ملتزماً بالولاية المطلقة للولي الفقيه؛ وبذلك يتضح أن تسميته اليمين المتشدد جاءت انطلاقاً من الرؤى السياسية وليس الاقتصادية والتي تتسم بالتوجهات اليسارية عند اليمين المتشدد، غير أن ما يعوض ذلك التباين تلك المساعدات التي يقدمها اليمين المحافظ عن طريق البازار لتلك الفئة المؤيدة لليمين المتشدد وبالتالي تعزيز مكانته.

قبيل الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه ضمن قوالب فكرية تقليدية، لا يمكن المساس بها أو استخدام العقل والتأويل فيها. إنه فكر إخباري دأب عليه الاتجاه الإخباري في مواجهة الاتجاه العقلاني حول ما يتعلق بالحكومة الدينية في زمن الغيبة. وبعد الثورة قبل اليمين الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه ضمن أطر معينة. حيث نادى بما يعرف بالمولوية الإرشادية وتقنين صلاحيات الولي الفقيه داخل الدستور. وبعد العقد الأول، أيد هذا الاتجاه الولاية المطلقة للولي الفقيه والسلطة الدينية واعتبرهما خطوطاً حمراء لايمكن المساس بهما.

الاتجاه الثاني

يمثله اليسار المحافظ واليسار المعتدل الذي قام خلال فترة "الصبر والتريث" والتي تزامنت مع ابتعاده عن السلطة بإعادة النظر في سياساته الراديكالية التي كان ينتهجها طوال العقد الأول للثورة، سواء على مستوى السياسة الداخلية، أو السياسة الخارجية. وبدأت نخبة من هذا الاتجاه انتهاج رؤى فكرية جديدة اتخذت من الاعتدال والوسطية منهجاً لها، وأعادت النظر في مواقفها تجاه النظام السياسي وولاية الفقيه، بعد وفاة آية الله الخميني الذي ساند اليسار طوال العقد الأول من الثورة، كما ضم هذا الاتجاه اليمين المعتدل الذي يتقارب في رؤاه الفكرية السياسية مع اليسار المعتدل.

الاتجاه الثالث

ضم هذا الاتجاه كلاً من التيار الوطني الليبرالي، وكذلك القوى الليبرالية ذات التوجهات اليسارية، والقوى الليبرالية الدينية. وظل هذا الاتجاه على مواقفه السابقة فيما يتعلق بولاية الفقيه، وحكومة الفقهاء كما يطلقون عليها، وهو ما جعله خارج دائرة ما عرف بقوى النظام، ويطرح هذا الاتجاه بدوره رؤى وأطروحات بديلة حول نظام الحكم في إيران.

وستتناول الدراسة هنا مواقف هذه الاتجاهات حول القضايا والإشكاليات المطروحة في الساحة الإيرانية، وطرح رؤى مفكري هذه الاتجاهات على سبيل المثال لا الحصر، ومواقفها تجاه إشكاليات؛ من قبيل شرعية الحكومة والسلطة، وصلاحية الولي الفقيه، والمشاركة الشعبية، والديمقراطية، وغيرها من القضايا الأخرى.

الفصل السابع

الاتجاه الأول

اليمين المحافظ - اليمين المتشدد*

يرى محمد تقي مصباح يزدي[1]** – أحد أهم منظري اليمين المحافظ في إيران حالياً – أن معيار شرعية الحكومة تتلخص في أن هناك فئة لهم حق السيادة والسلطة، وعلى الناس في المقابل الالتزام بأوامرها وطاعتها. وتتركز النظريات المؤطرة لشرعية الحكومة – كما

* يمكن تتبع الفكر السياسي لهذا الاتجاه من خلال:

(أ) تنظيمات اليمين المحافظ ومن أهمها:

1. جمعية علماء الدين المناضلين (جامعه روحانيت مبارز). 2. جمعية المؤتلفة الإسلامية (جامعه مؤتلفه اسلامي). 3. الجمعية الإسلامية للمهندسين (جامعه اسلامي مهندسين). 4. جمعية مؤثري الثورة الإسلامية (جمعيت ايثارگران انقلاب اسلامي). 5. جمعية زينب. 6. الاتحاد الإسلامي للطلاب (جامعه اسلامي دانشجويان). 7. جمعية واعظي طهران. 8. جمعية النقابات الإسلامية للحرفيين وتجار طهران (انجمن هاي اسلامي أصناف بازار تهران).

(ب) تنظيمات اليمين المتشدد؛ وهي:

1. المؤسسة الثقافية لأنصار حزب الله. 2. جمعية الدفاع عن قيم الثورة.

(لمزيد من المعلومات حول هذه التنظيمات، انظر: سلطان محمد النعيمي: التيارات السياسية في إيران من الفترة 1979م حتى 2000م، رسالة ماجستير، مرجع سابق، ص 10– 54).

** محمد تقي مصباح يزدي: ولد عام 1934م، بدأ تحصيل علومه الدينية وهو في الثالثة عشرة من عمره. سافر إلى العراق لإكمال دراسته بعد أن عطل رضا شاه الدراسة في الحوزة الدينية في يزد، غير أنه عاد بعد أن فشل والده في الحصول على عمل لتأمين العيش هناك. انتقل عام 1952م لإكمال دراسته في قم، وإلى جانب العلوم الدينية والفلسفة الإسلامية تلقى مصباح يزدي كذلك الدروس في الكيمياء وعلم الاجتماع والرياضيات والفيزياء وغيرها. وينتمي مصباح يزدي لجمعية علماء الدين المناضلين (اليمين المحافظين) كما أنه عضو في مجلس الخبراء، ويعتبر أبرز مفكري اليمين في إيران. لمزيد من المعلومات انظر: محمد تقي إسلام (به كوشش)، زندگي نامه آيت الله مصباح يزدي، چاپ اول، تهران، انتشارات پرتو ولايت، 1382هـ.ش).

يراها يزدي - في ثلاثة محاور رئيسية هي:

1. إرادة الشعب.
2. العدالة أو القيم الأخلاقية المطلقة.
3. الحكومة الدينية الإلهية.

ويذهب مصباح يزدي إلى أن النظريات السياسية؛ مثل (نظرية العقد الاجتماعي، ونظرية الرضا، ونظرية الإرادة العامة) قائمة على أساس إرادة الشعب. فإذا كان معيار الشرعية هو إرادة الشعب يلزم من ذلك أنه إذا لم يرغب الشعب في حكومة ما، فإن تلك الحكومة تفقد شرعيتها. وقد ظهر في القرون الأخيرة اعتقاد بفلسفة الأخلاق مفاده أن إرادة الشعب هي ركيزة وأصل القيم الأخلاقية، ولذلك ستراعي أي حكومة تلك القيم الأخلاقية. لكن هذا الاتجاه يعارض هذا الاعتقاد انطلاقاً من أن «ثمة اعتقادات أخرى في فلسفة الأخلاق من بينها الفلسفة الأخلاقية للإسلام، ترى أنه لا يوجد على الدوام تطابق بين إرادة الشعب والقيم الأخلاقية».[1] أما فيما يتعلق بحكومة الأغلبية أو نظرية الإرادة العامة فيأخذ هذا الاتجاه عليها مسألة الأقلية، بحيث يطرح تساؤلاً هنا مفاده: ما هو مصير الأقلية التي لا تريد تلك الحكومة؟ وهو إشكال يراه هذا الاتجاه وارداً جداً في النظم الديمقراطية القائمة على حكومة الأغلبية.

أما معيار شرعية الحكومة القائمة على "العدالة" أو "القيم الأخلاقية المطلقة"؛ فبالرغم من أنها ستحقق قانوناً ودستوراً عادلاً، فإن المعضلة تكمن هنا - كما يراها هذا الاتجاه - في مسألة ربط تنفيذ هذا القانون بيد الشخص الحاكم فقط دون غيره، وهذا ما يشكل تقاطعاً مع العدالة التي لا تبرر وقوع الحكومة بيد شخص أو جماعة خاصة. فالله سبحانه وتعالى هو من له الملك والحق والإرادة على سائر المخلوقات، وإذا لم يوكل سبحانه شخصاً لذلك فإنه لا يوجد هنا لأحد سلطانٌ على غيره... فالحق هو نوع من السلطة، والسلطة الاعتبارية مستقاة من السلطة التكوينية، وفي حين أن أصل أي سلطة تكوينية يأتي من الله عز وجل، فإن أصل أي حق هو بالتالي من الله، ويوكل الله هذه الحقوق لخاصة من الناس وفق المصلحة والحكمة.[2]

ولما كانت الحكومة الدينية الإلهية - كما يراها هذا الاتجاه - منزهة عن الإشكاليات السابقة فلا مفر من الإقرار بأن هذا النوع من الحكومة هو الذي يحقق مبدأ الشرعية الحق. فـ«الذين يؤمنون بوجود الله عز وجل يعتقدون أن الأحكام الإلهية مبنية على مصالح الشعب، ولذا جاءت هذه الأحكام مطابقة للقيم الأخلاقية. فإذا حكم الله فلا إشكالية في طاعته، وإذا اختار الله أحداً لتنفيذ الأحكام والقوانين الإلهية، فإن لهذا الشخص حق السلطة، ولن تواجه حكومته أي إشكال. فقد تمت حكومة النبي ﷺ والأئمة المعصومين بالتعيين الخاص الإلهي، وقام المعصوم في زمن غيبته بتعيين حكومة الولي الفقيه».[3]

إذن "الحكومة الدينية" هي الحكومة المثالية التي يؤكد هذا الاتجاه أصالتها، وحيث إن الحكومة الدينية لها وجوه مختلفة، فقد قسم مصباح يزدي الحكومة الدينية إلى ثلاثة أنواع:

1. الحكومة المبنية على الأسس الدينية.
2. الحكومة المراعية للأحكام الدينية في قوانينها.
3. حكومة المتدينين.

يستمد النمط الأول من هذه الحكومات جميع قوانينه من الأحكام الدينية، ويُنَصَّب ساستها من قبل الله أو بإذن المعصوم الخاص أو العام، وهي الحكومة المثالية التي تتمتع بدعم السلطة الإلهية، وتأتي حكومة الولي الفقيه ضمن هذه الفئة.

أما النوع الثاني "الحكومة المراعية للأحكام الدينية" فلا يتعين أن يكون الشخص الحاكم منصَّباً من قبل الله بشكل مباشر أو غير مباشر، ولا تتمتع الفئة الحاكمة في هذا النوع بسلطة إلهية، لأن تعيينهم لم يأت من قبل المعصوم. كما أنه ليس بالضرورة أن تستمد جميع القوانين في هذه الحكومة من الأحكام والقوانين الشرعية، بل تراعى فيها الأحكام والقيم الإسلامية فقط.

أما "حكومة المتدينين" فهي لا تلتزم بالقوانين الإسلامية، ويكفي أن تُشكَّل من أفراد المجتمع المتدين.[4]

ولاريب أن ما ينشده هذا الاتجاه هو "الحكومة الإسلامية الولائية" المستمدة شرعيتها من الله عز وجل، ولعل الاعتقاد بهذه الحكومة يعود إلى النظرة الكونية التوحيدية لهذا الاتجاه، التي تتلخص في أن الكون بكل ما فيه مطلق لله عز وجل، ولا يجوز التصرف فيه، إلا لمن لهم الإذن من قبل الله. من هذا المنطلق يربط هذا الاتجاه الحكومة الإسلامية بعد الغيبة بوجود نائب للإمام الغائب وهو الولي الفقيه، الذي يأتي بوصفه الامتداد الطبيعي للسلطة الإلهية في زمن الغيبة، فـ «من الطبيعي أن تكون الحكومة الدينية، مقترنة بحاكم وقائد ديني. ففي عهد النبوة كان الأنبياء هم الحكام الدينيين، وجاء الأئمة المعصومون خلفاء للرسول ﷺ. أما بعد الغيبة فقد أنيطت تلك الزعامة بالفقيه المجتهد العادل الذي يتمتع بالسلطة والزعامة السياسية».[5] فالفقهاء الجامعون للشرائط والمنصَّبون من قبل الإمام المعصوم هم من يناط بهم إدارة المجتمع؛ فـ «القانون يحتاج إلى التفسير والتطبيق، والمعصوم هو الشخص الذي لديه المقدرة على القيام بتنفيذ القانون الإسلامي، ويجب أن يتمتع نائب المعصوم (الولي الفقيه) بالأفضلية في المعرفة الدينية، والتقوى، والصلاحية لتنفيذ الأحكام والقوانين الإسلامية».[6]

نظرية ولاية الفقيه

يلخص هذا الاتجاه ما يميز نظرية ولاية الفقيه وتفوقها على الأنماط الأخرى في أنها النظرية الوحيدة التي تقوم بناءً على الاعتقاد والتوحيد الإيماني، وبالتالي تمتعها بإذن إلهي للقيام بأعمالها. إن «الاعتقاد بعدم الحاجة لإذن إلهي فيما يتعلق بالجوانب الشخصية وحريات الآخرين يعد نوعاً من الشرك بالله، وليس المقصود بالشرك هنا بمعنى المرتد عن الإسلام، وإنما نوع من الشرك الناتج عن اعوجاج الفكر».[7] ويعلل آية الله كاظم حائري جعل الفقيه ولياً على المجتمع في أن «المجتمع فيه نواقص كثيرة وبحاجة إلى علاج هذه النواقص والقصور ولن يتحقق ذلك إلا عن طريق ولاية الفقيه حتى ولو افترضنا أن المجتمع يضم أذكى وأبرع الشخصيات. فالمجتمع لا يستطيع أن يدير شؤونه الاجتماعية من دون افتراض ولي يلي أموره».[8]

ويقول مصباح يزدي، فيما يتعلق بمعرفة "معيار شرعية الحكومة الإسلامية"، «للإجابة على ذلك يتوجب القول إن ذلك الذي يطرح في نظرية ولاية الفقيه وما يميزها عن الأنواع المتعددة للحكومات الديمقراطية التي تلقى استحسان العالم اليوم، يتمثل في أن معيار شرعية وقانونية الحكومة – من وجهة نظر إسلامية- لا تستمد من الشعب، بل يأتي هذا الأخير مجرد إطار، أما ماهية الشرعية فمصدرها إذن إلهي».[9]

وبناء على الولاية الاعتبارية التي يتمتع بها الولي الفقيه يرى هذا الاتجاه أن للولي الفقيه ما لحكومة الرسول ﷺ والأئمة المعصومين، وهو ما كان يعارضه في العقد الأول للثورة، بحيث عارض ولاية الفقيه المطلقة وطالب تقييدها بالدستور، ولكن بعد تولي خامنئي مقام المرشد أصبح هذا الاتجاه من أشد الموالين لولاية الفقيه المطلقة، بحيث أصبحت في فكر هذا الاتجاه «جوهر النظام الإسلامي السياسي، والإرث العظيم للإمام آية الله الخميني الذي بايعه الشعب على مبدأ ولاية الفقيه المطلقة، بوصفها أحد المبادئ الأساسية في الدستور... وبما أن هذه الثورة قد اعتمدت في وجودها على ولاية الفقيه المطلقة؛ فإنها سوف تعتمد عليها كذلك ضماناً لبقائها».[10]
ويرد عبدالله جواد آملي – أحد رموز هذا الاتجاه – على الذين يدعون أن ولاية الفقيه لا تكون بمعنى الحكم والتدبير بقوله إن ولاية النبي ﷺ والإمام ونائب الإمام على المجتمع ترجع لأصل الولاية وهي ولاية الله سبحانه، وبالتالي، فإن الدين هو من يتولى قيادة المجتمع وتوجيهه. ولذا، فإن ولاية الفقيه ليست مثل الولاية على المجنون والسفيه والصغير، ولو اتضح معنى ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾* – كما يرى جواد آملي- لما وقع خلل في التوحيد ولأضحى قبول ولاية الأولياء عين التوحيد؛ لأن المجتمع الإنساني عبد لله، والله هو الولي الحقيقي عليه، أما الأولياء فهم آيات وعلامات لولايته. إن الولاية التي تكون بمعنى إدارة المجتمع وتدبير أموره وشؤونه هي ولاية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾،** وتأتي ولاية الفقيه صورة مطابقة لتلك الولاية، بحيث تأخذ على

* سورة الشورى، الآية: 9.

** سورة المائدة، الآية: 55.

عاتقها مسؤولية النهوض بإدارة المجتمع الإسلامي وفق موازين القوانين والسلطة.[11] وفي هذا السياق يقول مصباح يزدي «ظهرت جماعة معارضة تسعى لتضليل الشعب، وتقدم له ولاية الفقيه بطريقة مشوشة وغير صحيحة. لقد شككت هذه الجماعة بدايةً في لفظ "الولاية" واعتبرتها ولاية على الأطفال والسفهاء. فالولي من وجهة نظرهم هو "القيم" ووحدهم الأطفال والسفهاء هم من يحتاجون إلى قيم. ويرون أن من يطرح نظرية "ولاية الفقيه" يعتبر الشعب سفيهاً. في الحقيقة إن لفظ "الولاية" قد جاء في القرآن والروايات بدلاً من لفظ "الحكومة"، ولذا فالحكومة في علم الفقه هي "الولاية على المجتمع" أي إدارة شؤون المجتمع. إن ولاية الفقيه هي عبارة عن تكليف أشخاص من قبل الله لإدارة المجتمع».[12]

كما يأتي إيمان هذا الاتجاه بولاية الفقيه المطلقة من منطلق أن منشأ شرعية الدولة في النظام الإسلامي هو الله تعالى و«الولي الفقيه بوصفه الطريق الشرعي الوحيد للوصول إلى الولاية الإلهية بحيث تستمد جميع مؤسسات النظام شرعيتها من الله تعالى عن طريق ولاية الفقيه».[13] كما أن الولي الفقيه لدى هذا الاتجاه هو أحد الأسس العقائدية لنظام الجمهورية الإسلامية واستمرار للإمامة، وإذا ما تولى هذه الولاية شخص غير الفقيه المستوفي للشروط؛ فلا شك أن هذا النظام لن تسبغ عليه الشرعية الإلهية.[14] ولذا فـ«للولي الفقيه حق السلطة والولاية في عصر الغيبة، وهو الآمر الناهي، وهو من يدير أمور المجتمع، ويجب على الشعب الامتثال لأوامره وطاعته. فطاعته هي طاعة لمن استخلفه على ذلك ومن يخالف أوامره فهو يخالف أوامر إمام الزمان».[15]

صلاحيات الولي الفقيه

كان من الطبيعي أن تأتي صلاحيات الولي الفقيه عند هذا الاتجاه واسعة النطاق انطلاقاً من إيمانه بالسلطة الإلهية لهذه الولاية، حيث يرى مصباح يزدي أن «قيد "مطلقة" [ولاية الفقيه المطلقة] في الدستور جاء في مقابل أولئك الذين يعتقدون أن الفقيه يحق له التصرف والتدخل فقط في الجوانب الضرورية. إن نظرية ولاية الفقيه المطلقة، تعتبر جميع

جوانب المجتمع الإسلامي ضرورية كانت أم غير ضرورية تقع ضمن نطاق الصلاحيات الشرعية للفقيه»[16] ليس ذلك فحسب، بل إن هذا الاتجاه أيد مقدرة الولي الفقيه على مخالفة الأحكام الفرعية للإسلام؛ فالكشف عن الأحكام الشرعية تكون تارة بالعقل وتارة أخرى بالنقل، وعندما قال آية الله الخميني إن للفقيه الحاكم الحق أن يأمر بما يخالف الأحكام الفرعية للإسلام، فإن هذا لا يعني - كما يرى هذا الاتجاه - تجاهل حكم الله، وإنما المراد هو الكشف عن حكم كان خافياً حتى الآن عن الآخرين، وكان للمصلحة دور في ظهور ذلك الأمر. إنه حكم إلهي وليس بأمر مخالف للحكم الإلهي أو ناسخ له؛ لأن الفقيه قدم الحكم العقلي على الحكم الفرعي المعروف، وهذا الحكم العقلي، هو أيضاً حكم شرعي كشف عنه الفقيه العالم بقضايا ومصالح الإسلام.[17]

لقد ألقى هذا الفكر بظلاله على مسألة علاقة نظرية ولاية الفقيه بالدستور، وهل صلاحية الولي الفقيه أعلى من الدستور أو أن تلك الصلاحيات مؤطرة بالدستور؟

الدستور وموقعه في نظرية ولاية الفقيه المطلقة

لعل من البديهي وفقاً لهذا الفكر - الذي يجعل من الولي الفقيه سلطة إلهية يستطيع بموجبها تغيير الأحكام الفرعية - أن تأتي صلاحياته أعلى من الدستور، بل ويستقي هذا الأخير شرعيته من الولي الفقيه فـ«في زمان غيبة الإمام وانطلاقاً من أنه قد تم اختيار الولي الفقيه للنيابة العامة وتم تصديق ولايته واعتمادها عن طريق الإمام المعصوم، فإنه يُعد تصديق الولي الفقيه على الدستور مصدراً شرعياً لهذا الدستور. وإذا لم يأت الأمر على هذه الشاكلة فسيكون الدستور في حد ذاته معضلة، وإشكالية، وموطن أسئلة واستفهامات من قبيل ما هو مصدر شرعية الدستور؟ من له الحق في تغيير الدستور؟ وما هو الدليل على وجوب التزام أقلية ما بدستور لم تصوت عليه؟ وعشرات الأسئلة الأخرى، ولكننا حينما نقول إن هذا الدستور قد اتخذ شرعيته من قبل شخص يأتي بوصفه نائباً للإمام المعصوم؛ فإن جميع تلك الأسئلة سوف تتلاشى».[18]

لقد جاء تدوين صلاحيات ووظائف الولي الفقيه في الدستور، في نظر أتباع هذا الاتجاه فقط، للتعريف بصلاحيات الولي الفقيه، وليس بوصفه حصراً وتحديداً لصلاحياته، فإذا كانت المادة العاشرة بعد المائة من الدستور* قد بينت صلاحيات ووظائف الولي الفقيه في أغلب الأمور؛ فإنها جاءت كأمثلة لتلك الصلاحيات وليست حصرية. إن إضفاء لفظ "مطلقة" على ولاية الفقيه، كانت بمعنى أن يتمتع حاكم أو زعيم الأمة بالصلاحيات

---

* المادة العاشرة بعد المائة:

وظائف المرشد وصلاحياته:

1. رسم السياسات العامة لنظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام.
2. الإشراف على حسن إجراء السياسات العامة للنظام.
3. إصدار الأمر بالاستفتاء العام.
4. القيادة العامة للقوات المسلحة.
5. إعلان الحرب والسلم والتعبئة العامة.
6. نصب وعزل وقبول استقالة كل من:
   - فقهاء مجلس صيانة الدستور.
   - رئيس السلطة القضائية.
   - رئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
   - رئيس أركان القيادة المشتركة.
   - القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية.
   - القيادات العليا للقوات المسلحة وقوى الأمن الداخلي.
7. حل الاختلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاث.
8. حل مشكلات النظام التي لا يمكن حلها بالطرق العادية من خلال مجمع تشخيص مصلحة النظام.
9. توقيع مرسوم تنصيب رئيس الجمهورية بعد انتخابه من قبل الشعب.
10. عزل رئيس الجمهورية مع ملاحظة مصالح البلاد، وذلك بعد صدور حكم المحكمة العليا بتخلفه عن وظائفه القانونية أو بعد رأي مجلس الشورى الإسلامي بعدم كفاءته السياسية، وبناء على المادة التاسعة والثمانين .
11. إصدار العفو العام أو التخفيف من عقوبات المحكوم عليهم في إطار الموازين الإسلامية، بعد اقتراح رئيس السلطة القضائية، ويستطيع المرشد أن يفوض شخصاً للقيام ببعض وظائفه وصلاحياته. (قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران: دبير خانه مجلس بررسي نهائي قانون اساسي، 1358هـ.ش، 44، 45).

اللازمة للقيام بواجباته، وتأمين مصالح المجتمع الإسلامي، وتلبية احتياجاته، وكل ما يخدم هذا المجتمع.[19]

لقد أعلن هذا الاتجاه صراحة في أكثر من مناسبة علو كعب الولي الفقيه على الدستور فها هو آية الله رضواني، عضو مجلس صيانة الدستور، يقول «إن فكرنا قائم على أن الزعامة في الإسلام تأتي فوق القانون والدستور؛ لذا فإذا ارتأت الزعامة تغيير الدستور، فإن تغييره سيأتي عن طريق هذه الزعامة».[20] كما يؤكد هذا الاتجاه أنه إذا «رأى الولي الفقيه في الدستور مادة تتنافى وحفظ النظام، فإنه بمقدوره أن يلغي هذه المادة بصفته أعلى من الدستور».[21] كما يضيف مصباح يزدي على ذلك بقوله «عندما قال الإمام الخميني يجب تغيير الدستور قلنا نعم يجب تغييره؛ ذلك لأن الخميني هو نائب إمام الزمان ويتمتع بسلطة إلهية، فحكمه حكم الله، وهذا اعتقاد خاص نؤمن به. أما فيما يتعلق بالدستور الحالي، فإننا نؤكد أنه حجة علينا ويجب العمل به طالما لم يتخذ القائد موقفاً ضده».[22] كما تعتمد المؤسسات الدستورية الأخرى، من وجهة نظر هذا الاتجاه، في نيل شرعيتها على الولي الفقيه وكذلك الحال لجميع القوانين الصادرة عن السلطات الثلاث: فلا يُعتد بها ولا يتم إقرارها إلا بعد موافقة الولي الفقيه.[23] وفي هذا السياق يُقسم مصباح يزدي القوانين في الحكومة الإسلامية إلى :

1. قوانين أقرها الله وليس للرسول ﷺ والإمام دور فيها.
2. قوانين يقرها الرسول ﷺ والمعصوم من منطلق الصلاحية التي وهبها الله إياها.
3. القرارات والقوانين ذات البعد المتغير، والتي يضعها أشخاص(الفقهاء) مجازون من قبل المعصوم، وهي قوانين تُقر في المجتمع الإسلامي لأنها جاءت في النهاية بأمر من الله ومشيئته.[24]

وهذا كله يوضح أنه لا يمكن إقرار قوانين إلا أن تكون قوانين قد أقرتها النخبة الدينية، وهي بطبيعة الحال نخبة اليمين التقليدي المسيطر على زمام السلطة. فليس هناك

لأي قانون أو قرار شرعية إلا بموافقة الولي الفقيه الذي يأتي بوصفه حجر الأساس للجمهورية الإسلامية، ومصدر الشرعية لجميع المؤسسات الدستورية بل الدستور نفسه.

إن هذا الأمر لا يعني، من وجهة نظر هذا الاتجاه، أن هذه النظرية تؤدي إلى الاستبداد والديكتاتورية فـ«من البديهي ألا يكون هناك شخص مستبد، وهو في الوقت نفسه يتمتع بمقومات العلم والعدل والتقوى. وإذا كان الاستبداد يعني التفرد بالرأي؛ فإن الولي الفقيه يستند في رأيه إلى التوجيه الإلهي، وليس وفقاً لأهوائه الشخصية».[25]

ويرى مصباح يزدي أن «هناك مجموعة من أعداء الإسلام، وهم منتشرون في مجتمعنا يدّعون أن الحكومة الولائية، وولاية الفقيه حكومة فاشية وديكتاتورية. ونحن نؤكد على أنها حكومة تراعي مصالح المجتمع. فالولي الفقيه لا يحكم بناء على ميوله الشخصية، أو لمصلحته، أو لحساب فئة أو حزب معين، بل يحكم في إطار الأحكام الفقهية، والقيم الإسلامية؛ أي "القوانين الإلهية". إن الله سبحانه وتعالى عندما وهب الرسول ﷺ والأئمة المعصومين والولي الفقيه من بعدهم حق القيادة، لم يأت ذلك الأمر جزافاً، وإنما انطلاقاً من أن إرادة الله سبحانه إرادة متماشية مع المصلحة. فعندما يهب الله حق السلطة لشخص ما، فإن تلك السلطة ستكون في إطار الأحكام الإسلامية الإلهية ولمصلحة الشعب».[26]

المشاركة الشعبية ودور الشعب في السلطة

لعل المرتكز الفكري القائم عليه هذا الاتجاه، فيما يتعلق بولاية الفقيه والحكومة الإسلامية واعتبارها سلطة إلهية لا تستقي شرعيتها إلا من الله تعالى، يستشرف تلك المكانة التي ستنالها المشاركة الشعبية ودورها في الحكومة، والتي وإن جاءت فلا تعدو كونها تأييداً وتبريكاً لهذه الحكومة. وكما سبقت الإشارة يؤكد هذا الاتجاه على أن الولي الفقيه الجامع للشرائط له حق السلطة في زمن الغيبة؛ ذلك لأن حكومة الفقهاء وليدة التنصيب العام لهم من قبل المعصومين الذين نصّبوا بدورهم من قبل الله عز وجل. وانطلاقاً من ذلك تحدد دور الشعب والمشاركة الشعبية في الحكم؛ فبما أن السيادة والحكم حق وملك لله وحده، وقد أوكلهما إلى الأئمة فليس للشعب أي دور في ذلك، فهم لا يملكون حق الحكم حتى

يوكلوه إلى شخص معين، لأن «الشرعية الدينية، هي الأساس ومقَدمة على قبول الشعب. فجميع عالم الوجود هو ملك لله عز وجل، ولا يحق للإنسان التصرف حتى في نفسه دون إذن من الله».[27]

لقد انتهى هذا الاتجاه إلى أنه ليس هناك تلازم ما بين شرعية الحكومة الإسلامية، وقبولها من الشعب، فقبول الشعب ما هو إلا إطار خارجي لهذه الحكومة. إن دور الشعب في الحكومة الإسلامية مبني على "تحقيق" تلك الحكومة، وليس "إضفاء الشرعية" عليها فـ«جميع شؤون الحكومة الإسلامية المعروفة بحكومة الله على الشعب، لا تبنى على قبول الشعب في المرحلة الفعلية لها. فلو كانت حكومة نائب الإمام أو حتى الإمام نفسه أو الرسول ﷺ قائمة على الانتخاب، فلن يكون ذلك المجتمع مجتمعاً إسلامياً، ولن تكون تلك الحكومة حكومة إلهية. إن مسألة مبايعة الإمام والرسول ﷺ هي عهد وميثاق توحيدي مع عامة الشعب وهو ما أشار إليه القرآن الذي بين الماهية الحقيقية لمفهوم الجمهورية في الإسلام».[28]

ينظر هذا الاتجاه إلى المشاركة الشعبية، ودورها فيما يتعلق بهذه الحكومة فقط من باب التكليف والقبول، وذلك لأن «الحكومة الإسلامية المتمثلة في نظرية ولاية الفقيه، يأتي مبدأ "التكليف" بوصفه الركن القائم عليه شرعية هذا النظام، وليس للشعب دور فيما يتعلق بالشرعية. إن فكر أولئك الذين يدّعون أن الله عز وجل قد أعطى للشعب في الحكومة الإسلامية حق انتخاب الحاكم؛ إنما هو فكر ليبرالي وليس فكراً نابعاً من نظرية ولاية الفقيه... إن الولي أو الزعيم هو مصدر شرعية النظام وأن طاعته تأتي من باب التكليف وليس من باب القانون».[29]

تكمن العلاقة بين نظام ولاية الفقيه وبين الشعب في تحقيق معادلة "التكليف والقبول". فالولي الفقيه "مكلف" من قبل الإمام الغائب لتحقيق الحكومة الإسلامية، ويتجلى دور الشعب في "قبول" هذه الحكومة. ويوضح هذا الأمر عبدالله جواد آملي بقوله «إن منح الوكالة أمر مختلف عن منح الولاية، فهما أمران يمكن أن يقوم بهما الإمام المعصوم. إذ يمكنه أن يعين له وكيلاً، كما أن باستطاعته أن يمنح الولاية لأحد معين. وفي

المقابل ليس للشعب أي من هاتين الصلاحيتين، فالشعب لا يمنح الفقيه الوكالة في القضاء مثلاً بحيث يصبح وكيلاً عنهم. إن من وهب الفقيه هذا الحق هو الدين، شاء الناس أم أبوا. وغاية مهمة الشعب هي التعرف على الفقيه الجامع للشرائط. ولذا فهذا يأتي في عداد القبول لا التوكيل».[30] ولذا فالحق الذي يتمتع به الولي الفقيه لا دخل للشعب فيه.

لقد اختزل هذا الاتجاه دور الشعب في تحقيق تلك الحكومة وتفعيلها، فـ«في زمن الغيبة يحق لمن يتمتع بأهلية وصلاحية ولاية أمر المسلمين [الولي الفقيه]، الحق في الحكم. وهنا إما أن يقوم الشعب بمساعدته في تأسيس الحكومة، وإما أن يتخاذلوا عن ذلك. فإذا لم يساعده الشعب فإن ذلك لا يُسقِطُ حقه في الحكم، وأما إذا ساعده الشعب، فإن هذا الحق سوف يتمازج مع التكليف».[31]

لقد أصبح للانتخابات والمشاركة الشعبية في بناء المرتكزات الفكرية لهذا الاتجاه مفهوم خاص يقوم على دعم النظام، وولاية الفقيه. فالانتخابات ودور الشعب «لا تسبغان الشرعية حتى تكونا بالتالي سبباً في انتفاء شرعية الـ"نظام" في حالة عدم تأييد الشعب له. إن موافقة الشعب وتصويتهم الإيجابي هو عامل تحقق السلطة الدينية، بحيث تصبح الانتخابات عاملاً في إحساس الشعب بالشراكة في تحقيق الحكومة الدينية. وبالنتيجة سوف يسعون لدعم هذا النظام، وستفوت هذه الانتخابات الفرصة على المخالفين لهذا النظام».[32]

إن هذا الفهم الخاص له دور في صورة هذه الانتخابات وشكلها، وبخاصة فيما يتعلق بولاية الفقيه؛ فقد وجد هذا الاتجاه في الانتخاب غير المباشر أنجع طريقة للكشف عن الولي الفقيه. فاختيار الشعب لأعضاء مجلس الخبراء - كما يرى يزدي - هو في حد ذاته الرجوع إلى البينة. بمعنى أنهم يختارون الخبراء المتدينين لينوبوا عنهم في الكشف عن الولي الفقيه، والذي لايمكن كشفه إلا عن طريق الخبراء، فـ«هدفنا في الجمهورية الإسلامية هو إدارة المجتمع بالقوانين الإسلامية. ولن تتحقق إسلامية النظام سوى بالولي الفقيه،

والطريقة المثلى لاختيار فقيه يتمتع بخصائص القيادة تتمثل في انتخابه بواسطة الفقهاء لأنهم أهل الخبرة في ذلك».[33]

وانطلاقاً من ذلك ينهض مجلس الخبراء في ضوء الدستور بمهمة تشخيص وتحديد الفقيه ليقدمه إلى الشعب، ويأتي دور الشعب هنا في "موالاة" الولي الفقيه وليس "توكيله". «لقد اقترح بعضهم أثناء تدوين الدستور عبارة "الشعب ينتخب"، بَيد أنه تم تغييرها إلى "الشعب يقبل"، وذلك لأن دور الشعب هنا هو القبول بولاية الفقيه وليس توكيل الفقيه وانتخابه».[34]

يعود السبب عند مؤيدي هذا الاتجاه وراء تفضيل انتخاب الشعب غير المباشر للولي الفقيه؛ إلى أن أهم ما يميز الولي الفقيه هو التفقه، والمنصوص عليها في الدستور وولاية الفقيه. وبناء عليه يجب أن يكون – من وجهة نظر هذا الاتجاه– أعضاء مجلس الخبراء فقهاء لتكون لهم الجدارة للقيام بهذا العمل. ولو أراد عموم الشعب أن يختاروا بأنفسهم شخصاً للقيادة بتلك المواصفات لما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. على أنه لابد من الإشارة هنا أن مجلس الخبراء يقوم بدور "الكاشف" عن الولي الفقيه وليس بمعنى "منح مقام الولاية" للولي للفقيه. لأنها تُمنح من قبل الله عز وجل.[35] كما يذهب عميد زنجاني إلى ذلك بقوله «إن سائر صلاحيات سلطة الرسول ﷺ والمعصوم قد انتقلت إلى الفقيه الجامع للشرائط. ومن هنا يتضح أن الفقيه لا ينتظر من الشعب انتخابه، وبدلاً من ذلك يتولى عدد من الفقهاء ذلك الأمر عن طريق مجلس الخبراء الذي يتولى مهمة الكشف عن الولي الفقيه. وما لابد من معرفته هنا أنه سواء تم انتخاب الولي الفقيه عن طريق الشعب بشكل مباشر، أو تم تحديده عن طريق مجلس الخبراء؛ فإن الولي الفقيه لا ينال شرعيته من قبل الشعب، وإنما جذور هذه الشرعية تقوم على السلطة الإلهية».[36]

يعتقد هذا الاتجاه اعتقاداً مطلقاً بأن الكشف عن الولي الفقيه، عن طريق مجلس الخبراء، وقبول الشعب بالحكومة الإسلامية، ومساعدة الولي الفقيه في تحقيقها؛ من أهم الأسس التي يقوم عليها تحقيق السلطة الإلهية والحياة الكريمة للإنسان، فقد «أثبت

التاريخ أن الإمام الحسن لم تكن له السلطة عملياً لإعراض الناس عن اتباعه؛ مما أجبره على قبول الصلح المفروض. ولكن الناس جنوا ثمار تنكرهم لعهدهم وإخلالهم بميثاقهم، فسلط الله عليهم أناساً أضاعوا دينهم ودنياهم».[37] وبعيداً عن صحة هذه النظرة الشيعية من عدمها نلاحظ استدعاء التاريخ الشيعي لدعم الفكر السياسي لهذا الاتجاه والتحذير من مغبة التفريط في الحكومة الإسلامية، وولاية الفقيه، واعتبارها الأجدر والأصلح لإدارة شؤون المجتمع وليست الديمقراطية التي يتغنى بها البعض، فهذه الأخيرة من منظور مصباح يزدي هي حصيلة ذلك التحريف الذي أصاب الديانات الأخرى مثل المسيحية، وهو ما أدى إلى فقدانها القدرة والأهلية والقابلية لقيامها بواجبها تجاه إدارة جوانب حياة الإنسان، وانطلاقا من ذلك جاءت فكرة فصل الدين عن السياسة. وهذا لا يتلاءم مطلقاً مع الإسلام الذي يولي اهتماماً بجميع جوانب حياة البشر. ويرى يزدي إمكانية تحقيق الديمقراطية في إيران بشرط أن تكون داخل دائرة القوانين الدينية الإلهية.[38]

إن مفاهيم من قبيل "الحرية" و"الديمقراطية" و"الليبرالية" و"المجتمع المدني" وغيرها من منظور هذا الاتجاه مفاهيم مبهمة تحتمل أكثر من تفسير. ولذا يطالب مصباح يزدي بـ«طرح رؤى من ينادي بها بصورة واضحة، حتى يتسنى لنا طرح رؤانا حول ما إذا كانت تلك الرؤى تتماشى مع الإسلام أم لا. إننا إذا ادعينا أنه لا توجد دولة مثل إيران تحترم فيها آراء الشعب فلربما نقول إن هذا الادعاء هو ادعاء باطل حينما لا نمتلك الأدلة على ذلك؛ ولكنني أؤكد هنا أنه لا توجد في الدنيا بأسرها مثل هذه الحرية التي يتمتع بها الشعب الإيراني. إن حرية الشعب هي حرية داخل الإطار الإسلامي، وتحت قوانينه وقيمه، وتجلت هذه الحرية في إيران مع بداية الثورة. أما الديمقراطية التي تأتي على خلاف القوانين الإلهية، فإننا نعارضها حتى لو اجتمعت الدنيا على قبولها».[39]

وبناء على ذلك وجد هذا الاتجاه ضرورة أن تكون المشاركة الشعبية ضمن إطار ولاية الفقيه؛ لأنها هي أساس شرعية النظام. ولذا فـ«الولي الفقيه والحاكم الإسلامي في الدولة الإسلامية هو الذي يحدد مسار النشاط السياسي لأفراد الشعب، ويوجه الموقف السياسي للأمة؛ ولذا فللشعب كامل الحرية في المشاركة السياسية، ولكن هذه المشاركة يجب أن

تسير في إطار القرارات الشرعية».[40] فأصبحت بذلك جميع المؤسسات الدستورية، ومختلف المفاهيم من قبيل الحرية والأحزاب والمؤسسات المدنية، تستقي شرعيتها من ولاية الفقيه، وتدعمها في ذات الوقت. ولذلك يرى اليمين المحافظ أن «الأحزاب هي امتداد لولاية الفقيه وتكون نظرية ولاية الفقيه على رأس برامجها وفكرها بوصفها حجر الأساس. فالنظام الإسلامي يحتم أن تأتي الأحزاب، في صورة أدوات داعمة للزعامة وتستقي شرعيتها من هذه الزعامة».[41]

يذهب هذا الاتجاه إلى أبعد من ذلك باعتبار أن مفهوم الحزب في القرآن الكريم، لم يأت كما هو متعارف عليه الآن، وأن "حزب الله" هو الحزب الوحيد في الفكر الإسلامي «وانطلاقاً من ذلك، فإن الأحزاب في النظام السياسي الإسلامي المبنية وفق نظام الولاية والزعامة، ليس لها دور القيادة كما هو الحال في الحكومات الديمقراطية؛ وإنما للولي الفقيه الكلمة الفصل في العملية السياسية».[42] ولذلك يرى محمد إمامي كاشاني (عضو جمعية علماء الدين المناضلين) أن «طريق الولاية هو الطريق الوحيد الذي لابد أن تسلكه الأمة، وعلى الجميع أن ينضوي تحت راية ولاية الفقيه».[43] ولهذا لا يؤمن هذا الاتجاه بتداول السلطة والتعددية. فقد يكون في «المجتمع الإسلامي أحزاب؛ ولكن لا يمكن أن تكون فيه ما يعرف بالحكومة الحزبية، لأن الحكومة في هذا المجتمع قائمة على الأصول والقواعد الدينية، وليست على النظام الحزبي».[44] ويعلل هذا الاتجاه هذه النظرة، بأن القيم الإسلامية ونظام ولاية الفقيه، أعلى منزلة من القيم الحزبية. فالنخبة الدينية هي القادرة على تحديد الاستراتيجيات الوطنية الإسلامية، ولهذا تمتاز هذه النخبة بحق السيادة دون غيرها؛ لأنه كما يقول محمد رضا باهنر إن «الحكومة ليست شركة مساهمة عامة ليساهم فيها الجميع».[45]

دور النخبة

يرى هذا الاتجاه أن يكون الفقهاء في طليعة هذا النظام، ويتساءل يزدي «هل يمكن قبول الدين باعتباره نظاماً شاملاً في إيران وفي الوقت نفسه إقصاء الخبراء الدينيين؟ أليس تناقضاً أن نطالب بحكومة إلهية وفي الوقت ذاته نرفض الفقيه الجامع للشرائط، وهو الطريق الوحيد إلى الحكومة الإلهية؟ إننا عندما نرفض إشراف الفقهاء وولايتهم على مراكز

القرار وقيادة المجتمع، فنحن في الحقيقة لا نريد نظاماً إسلامياً ومن الواضح أننا نناقض أنفسنا».[46]

وفي السياق نفسه يقول محمد جواد أرسطا، أحد المؤيدين لولاية الفقيه المطلقة في معرض تأييده وتبريره لوجود الفقهاء على رأس السلطة، «إننا نلاحظ أنه لا يحق لأي شخص في مختلف الأنظمة القيام بشؤون السلطة دون تمتعه بالحق في ذلك. ولما كان منشأ السلطة في الأنظمة الديمقراطية أو الليبرالية هو الشعب؛ فكان من الطبيعي أن يكون حق السلطة مكتسباً من هذا الشعب. وينسحب هذا الأمر كذلك على الحكومة الإسلامية فمصدرها هو الله سبحانه، وهو عز وجل من يجيز حق السلطة في هذه الحكومة، وبطبيعة الحال فإن النبي ﷺ والأئمة المعصومين والفقهاء الجامعين للشرائط هم من لهم حق السلطة والولاية على المجتمع»؛[47] وذلك لأن الفقهاء والعلماء -من وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه- يأتون بمثابة أوصياء على الشعب، وقيِّمون عليه، وأن «ما يشاع في وسائل الإعلام عن عدم حاجة الشعب إلى قيمين، هو أمر مغالط فيه»[48] وذلك لأن «عامة الشعب أكثر سذاجة وعدم إلمام بالشؤون السياسية من أولئك التلاميذ وطلاب المدارس، ولذلك يتوجب على عامة الشعب الرجوع إلى العلماء لينهلوا من العلم كما يفعل التلاميذ».[49]

إن مبدأ ولاية الفقيه ووجود الفقهاء في السلطة - على حد قول حسن الخميني حفيد آية الله الخميني- هو مبدأ حام للدين الذي يُعد شرطاً مسبقاً للديمقراطية. فلا يمكن أن تكون الديمقراطية من غير ضوابط حتى في سائر الأنظمة الأخرى. فعلى سبيل المثال يعتقد الديمقراطيون الاشتراكيون أن الاشتراكية ضابط مكمل للديمقراطية، وهكذا هو الحال في الحكومة الإسلامية التي تضع الدين ضابطاً وشرطاً مسبقاً للديمقراطية. إن رأي الشعب يعد امتداداً للقيم الدينية، وإن الدين الإسلامي في المجتمع والحكومة الدينية من الثوابت التي ينبغي عدم التخلي عنها. وبما أن ولاية الفقيه هي الضمانة لهذا الوجود فإنها تصبح عندئذ من الثوابت، ومن ثوابت فكر آية الله الخميني أيضاً. إن ولاية الفقيه لا تتناقض مع الديمقراطية، إنها الضابط الديني للأغلبية المتمثلة في هذه الديمقراطية.[50]

الحريـات

يرى هذا الاتجاه أن النظم السياسية غير المنبثقة من السلطة الإلهيـة هـي أنظمـة ضـد الحرية؛ فالأنظمة الليبرالية والاشتراكية والشمولية هي بطبيعة الحال أنظمة لا تعتمـد عـلى مرتكز ومبدأ ولاية الفقيه، ولذا فهي في مصاف الأنظمة التي تسلب الـشعب حريتـه مـن وجهة نظر الفكر الإسلامي(الفكر الإسلامي في منظور هذا الاتجـاه) الـذي يـرى ضرورة تناغم "الحرية المادية" مع "الحرية الدينية". فالحرية الدينية مبنية على اختيـار العبـادة، أمـا الحرية المادية فمبنية على أساس الرغبات النفسية. واتباع هذه الرغبات تؤدي بالإنـسان إلى أرذل الرتب، وهذا – من وجهة نظر هذا الاتجاه – ما تقوم عليه الحريات في الفكر الليبرالي والأنظمة التي لا تعتمد على ولاية الفقيه. إن مثل هذا النوع من الحرية يؤدي إلى انحطـاط المجتمعات الإنسانية، أما الحريـة في نظـام ولايـة الفقيـه فهـي الحريـة بمعناهـا الحقيقـي، وموضع قبول الجميع. لأن هذا النظام يقف حـائلاً دون تنميـة الرغبـات الماديـة، ويـدعم تلك الحريات التي تسعى إلى إعلاء كلمة التوحيد.[51]

تعد المسؤولية الدينية – من وجهة نظر محمد رضا مهدوي كني – مقدمة عـلى الحريـة السياسية. فالسياسة تأتي انعكاساً لما بينه الله عز وجل في القرآن فيما يتعلق بالحقوق الذاتيـة والشخصية للبشر، ويتولى الفقهاء مهمة استنباط هذه الحقـوق والإفتـاء بـشأنها بموجـب التكليف الإلهي ويقبله الشعب من منطلق مسؤوليته الدينية.[52]

يطرح هذا الاتجاه مفهوم "الحق والواجب" وعلاقتهما بالحريـة؛ ففـي حـين يـرى أن الحرية حق، فإن هذا الحق يؤطره في المقابل نوع من الواجب. ولذا، فإن «الحرية والمـشاركة السياسية تشير إلى ذلك النوع من الحرية التي تحدد في قوالب معينة تكون الحرية بمقتضاها في قالب المسؤولية تجاه الله سبحانه».[53] ويؤكد مـصباح يـزدي ذلـك بقولـه «تعـود جميـع الحقوق الإنسانية سواء الحقوق الفطرية أو المكتسبة مثل حق الحياة والملكية وحرية العقيدة والبيان إلى الله. فأصل الحقوق البشرية يعود إلى ما يعرف بـ "حـق الله"، ويجـب أن تكـون جميع الحقوق الشرعية من الله عز وجل».[54] ولخلق تلك الموازنة بـين "المـشاركة الـشعبية" وبين "الجانب الديني" يرى هـذا الاتجـاه أن وجـود مؤسـسات مـن قبيـل مجلـس صـيانة

الدستور كفيلة بتحقيق تلك الموازنة فـ «الحكومة الإسلامية تأخذ بالدين بوصفه أساس التشريع، ومن هنا تكون أجهزة ومؤسسات هذه الحكومة إلى جانب رأي الشعب بوصفها ضماناً مذهبياً في السلطات الثلاث. فعلى سبيل المثال، يقف مجلس صيانة الدستور إلى جانب السلطة التشريعية (مجلس الشورى)، ويأخذ مجلس صيانة الدستور على عاتقه الوقوف في وجه الأخطاء والانحرافات المحتملة من النواب. ولو كان نواب مجلس الشورى من المتفقهين في المسائل الدينية لانتفت الحاجة إلى مجلس صيانة الدستور. وكذلك الحال بالنسبة للسلطة التنفيذية، فبما أن هذه السلطة قائمة على آراء الشعب والانتخابات؛ فقد جاءت ولاية الفقيه على أساس التنصيب، ودرءاً لأي خطأ أو زلة قد تحدث».[55]

المجال الثقافي

تتجلى السمة المحافظة والتقليدية لهذا الاتجاه بوضوح في المجال الثقافي، حيث يؤكد على الدوام ضرورة المحافظة على الثقافة الإسلامية بوصفها نموذجاً للقيم المثلى، ويؤكد على ضرورة «بناء النموذج الثقافي وفق القيم الدينية، وليس وفق النماذج الغربية التي تقدم بوصفها نوعاً من التبادل الثقافي».[56] ويرى أن الحل الأنسب للتصدي لما يعد غزواً ثقافياً، يتمثل في ضرورة التمسك بالقيم الإسلامية، والاهتمام بالشرائع الدينية. ففي مقابل "محورية الإنسان" التي تقوم عليها الثقافة الغربية والتي لا يحد الحرية شيء فيها، ينادي مصباح يزدي بـ"الثقافة الدينية الإلهية" التي يتركز محورها في السير إلى الله. أما في مقابل العلمانية التي تدعو إلى فصل الدين عن شؤون الحياة، وتعرف في المجال الثقافي بـ"الفكر الدنيوي"، فإن مصباح يزدي يدعو إلى مواجهتها بـ"الفكر الأخروي". ويتعين تأطير الحرية بالأطر الإسلامية في مقابل الليبرالية التي تدعو إلى الحرية المطلقة للإنسان دون قيد أو شرط. وبطبيعة الحال، لاشك أن هذه قراءة مبالغ فيها، إلا أنها تأتي وفق توجهات هذا الاتجاه لإلغاء جميع الأطروحات التي تقدمها بقية التيارات.

لقد ربط هذا الاتجاه الغزو الثقافي والفكري في إيران بظهور فئة داخل المجتمع (قوى من صنفوا أنفسهم بالإصلاحيين، والذي يقابله مصطلح الهدامين في فكر هذا الاتجاه) سعت للترويج لأفكار التقاطية، وزعزعة المجال الثقافي، وتطرح رؤى وأفكاراً لا تتواءم

والصبغة المحافظة في مختلف المجالات في إيران بدعوى التحديث والتعددية الدينية والحرية وغير ذلك من الأمور، التي لا تتفق والمنظومة الفكرية لهذا الاتجاه.

القراءات المتعددة للدين

يقول مصباح يزدي في هذا السياق «ظهر في هذا العصر - والذي يطلق عليه عصر الحداثة - مفكرون عرفوا بـ"المستنيرين الدينيين" تأثروا بالثقافة الغربية الملحدة، يَدَّعون أن هذا العصر هو "عصر التجديد" أو "عصر التحديث" ويجب مواكبة تطورات هذا العصر...إن هؤلاء الأشخاص الذين يَدَّعون ذلك، إنما هم يقتربون يوماً بعد يوم من الإلحاد والكفر وإنكار ماوراء الطبيعة [الغيبيات]، وذلك تحت تأثير الإلحاد الغربي... لقد ظهرت في هذا الزمان مدارس عُرفت بالعلمانية، وفصل الدين عن السياسة، وقراءات جديدة للدين. إن طرح قراءات جديدة ومتشعبة للدين؛ هي أدوات لإلغاء الدين والإسلام، وفناء لجميع منجزات الأنبياء، والأئمة طوال التاريخ، وتدمير لكل منجزات الثورة الإسلامية... إننا نشاهد أشخاصاً يُدعون بـ"الإصلاحيين" يبتغون من وراء الإصلاحات تهميش الدين والتوجه نحو الإلحاد وإلغاء القيم الدينية في المجتمع، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لا يَشْعُرُونَ﴾* في الحقيقة إن هذه الفئة غير مؤمنة بالله، وتجعل الدين والإسلام وسيلة للوصول إلى أهدافهم المشؤومة».[57]

وفي معرض رده على الاتجاهات الأخرى التي تنادي بقبول القراءات المتعددة والمختلفة للدين، يقول مصباح يزدي «يعد المجال السياسي من أهم المجالات التي تبرز فيها التعددية بصورة واضحة، حيث تتعدد الرؤى والميول في هذا المجال بتعدد الأفراد وتعدد الأحزاب. أما مشكلة التعددية فإنها تنقطع عند ولوجها داخل المجال الديني. فهناك من ينادي بوجود التعددية الدينية كما هو الحال في التعددية الحزبية والسياسية. فلا

---

* سورة البقرة، الآية: 11 - 12.

يمكن اعتبار الإسلام على حد قول هذه الفئة أفضل من المسيحية أو المسيحية أفضل من الإسلام؛ لأن الديانات تختلف باختلاف التوجهات والميول والقراءات المختلفة، ولا يوجد في المسائل الدينية صدق أو كذب، ولا يمكن القول إن هذا الأمر صحيح أو غير ذلك. يقول سبحانه وتعالى ﴿وَالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ﴾* ولذا فطالما أن الحق من الله فمن الطبيعي أن يكون هنالك حق واحد لا غير. وبالتالي لايمكن أن يكون الدين متعدداً. إن دين الإسلام هو دين الحق وحده لا غير...إن القراءات الجديدة لهؤلاء السادة عن الإسلام تفضي إلى أن للإنسان الحق في مخالفة أوامر الله ونواهيه».[58]

قوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام

لعل ما سبق يعطي صورة لموقف هذا الاتجاه من الآخر، وموقفه تجاه ما عرف في الدوائر السياسية في إيران بقوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام (الـ "مع" والـ "ضد"). فيتجلى بوضوح رفض هذا الاتجاه وإلغاؤه لكل فكر مخالف يحاول تغيير الوضع القائم في إيران عن طريق طرح رؤى جديدة، سواء في المجال السياسي أو الديني. واعتبار من يسعى لذلك معادياً للإسلام ولإيران، بل ويصنف ضمن زمرة الملحدين، فـ«هؤلاء الذين يدعون أنفسهم بالمستنيرين يقولون في هذا العصر مثل ما كان يقول النمرود (أنا ربكم). إن هؤلاء المفكرين يعتقدون أن ما جاءوا به يُعد أمراً جديداً، غير أنه في الواقع تكرار لما قاله النمرود لسيدنا إبراهيم عليه السلام. إن سيدنا إبراهيم يقول: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾».**[59]

لقد طالت هذه القراءة كذلك بعض القوى الثورية الأخرى والمؤيدة للنظام والتي وصفتها بعض الرموز المتشددة في هذا الاتجاه، بأنها تيار تخريبي يسعى لقلب نظام الحكم، والإساءة إلى إسلامية النظام.[60]

---

* سورة الرعد، الآية: 1.

** سورة الشعراء، الآية: 78 - 81.

يعد الإيمان بولاية الفقيه المطلقة والزعامة الدينية والدستور أهم المعايير التي يرتكز عليها هذا الاتجاه في تفريقه بين قوى "مع" وقوى "ضد"؛ وبالتالي فإن كل من يخل بأيٍّ من هذه المعايير الثلاثة يُعد من قوى خارج النظام فهو (ضد). ويرى مصباح يزدي أن قوى الـ "ضد" تسعى إلى:

1. فصل الدين عن السياسة.
2. فصل ولاية الفقيه والفقهاء عن الحكومة الدينية.
3. التشكيك في نظرية ولاية الفقيه المعمول بها في إيران.

حيث يسعى الأعداء والمستنيرون الدينيون ذوو الميول الغربية إلى فصل الدين عن السياسة، ولكن عندما عجزوا عن ذلك قاموا بقبول الدين في المجالات الاجتماعية والسياسية وتطبيق الأحكام الدينية في المجتمع، ولكن ليس بمفهوم حكومة الفقهاء، فالقوانين التي تُشرع من قبل مجلس الشورى وتراعى فيها الأحكام الإسلامية كافية لتحقيق حكومة دينية. «إنهم في الحقيقة قد عجزوا عن إقناع الشعب بفصل الدين عن السياسة؛ ولذا قالوا نعم إن الدين والسياسة شيء واحد. ولكن رأوا أن الحكومة الدينية جاءت لتنفيذ الأحكام الدينية، ولا يجب ربط تنفيذ تلك الأحكام بحاكم متدين، أو يكون الولي الفقيه على رأس السلطة. إننا نرد عليهم هنا بالقول إن الثورة التي قامت عام 1979م، هي ثورة ولاية الفقيه، وحكومة ولاية الفقيه. أما المحور الثالث لهؤلاء المستنيرين فيتمثل في مواجهة أولئك الذين يعتقدون بولاية الفقيه على افتراض أن هنالك صوراً مختلفة لنظرية ولاية الفقيه، وأن هذه النظرية التي تطبق في إيران هي نظرية مجروحة، وتحتاج إلى إعادة نظر كي تتفق مع الديمقراطية والليبرالية، وهم يسعون هنا إلى التشكيك في نظرية ولاية الفقيه المطلقة في إيران والسعي إلى إضعافها».[61]

مما تقدم يمكن تقصي ملامح الفكر السياسي لهذا الاتجاه فيما يلي:

1. ينشُد هذا الاتجاه الحكومة الإسلامية الولائية المستمدة شرعيتها من الله عز وجل انطلاقاً من النظرة التكوينية التوحيدية التي تتلخص في أن الكون بما فيه ملك مطلق لله عز وجل، ولا يجوز التصرف فيه إلا لمن لهم الإذن من قبل الله عز وجل.

2. يعتبر الولي الفقيه الامتداد الطبيعي للسلطة الإلهية بعد الغيبة؛ لأنه معين من قبل الإمام المعصوم، وهو الطريق الشرعي الوحيد للوصول إلى الولاية الإلهية.

3. تعتبر نظرية ولاية الفقيه المطلقة جميع جوانب المجتمع الإسلامي ضرورية كانت أو غير ضرورية، تقع ضمن نطاق الصلاحيات الشرعية للفقيه.

4. تعتبر مكانة الولي الفقيه عند هذا الاتجاه أعلى من الدستور، بل ويستقي هذا الأخير شرعيته من الولي الفقيه.

5. يختزل هذا الاتجاه المشاركة الشعبية في السعي لتحقيق الحكومة الإسلامية؛ فقبول الشعب ماهو إلا إطار خارجي لهذه الحكومة، ودور الشعب في الحكومة الإسلامية مبني على تحقيق تلك الحكومة، وليس إضفاء الشرعية عليها.

6. الحرية في نظام ولاية الفقيه هي الحرية الحقيقية. كما أن المسؤولية الدينية مقدمة على الحرية السياسية، وتحدد الحرية في قوالب معينة تكون الحرية بمقتضاها في قالب المسؤولية تجاه الله.

7. تتجلى السمة المحافظة والتقليدية لهذا الاتجاه بوضوح في المجال الثقافي؛ فهو يؤكد ضرورة بناء النموذج الثقافي وفق القيم الدينية، وليس على أسس النماذج الغربية.

8. يعد الإيمان بولاية الفقيه المطلقة والزعامة الدينية والدستور أهم المعايير التي يرتكز عليها هذا الاتجاه في تحديده لقوى الـ"مع" والـ"ضد".

الفصل الثامن

الاتجاه الثاني

اليسار الديني - اليمين المعتدل*

أسهمت سياسة "الصمت والصبر والتريث" التي انتهجها اليسار الديني بعد ابتعاده عن السلطة في إخراج فكر ذلك الجناح من منهجيته الراديكالية المتشددة إلى الاعتدال والوسطية، وهو ما تزامن كذلك مع تقارب هذا الجناح مع اليمين الوسط ليفرز ظهور طبقة جديدة من المستنيرين الدينيين الذين حملوا راية الاتجاه العقلاني في المذهب الشيعي، الذي سعى على الدوام لطرح ومعالجة الإشكاليات والمتغيرات، وطرح الحلول المناسبة لها على نحو عقلاني، وهذا الاتجاه نفسه الذي استطاع أن ينقل الفكر الشيعي إلى السلطة بعد الغيبة؛ وذلك بتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران، وأدى إلى تربع الولي الفقيه على هرم تلك السلطة.

---

* يمكن تتبع الفكر السياسي لهذا الاتجاه من خلال:

(أ) جناح اليسار المحافظ وتتمثل أهم تنظيماته في:

1. رابطة علماء الدين المناضلين (مجمع روحانيون مبارز). 2. منظمة مجاهدي الثورة الإيرانية. 3. حزب العمل الإسلامي. 4. جمعية نساء الثورة الإسلامية.

(ب) جناح اليسار الوسط :

1. حزب جبهة المشاركة الإسلامية الإيرانية. 2. مكتب تدعيم الوحدة. 3. حزب التضامن الإيراني الإسلامي.

(جـ) جناح اليمين الوسط:

1. حزب كوادر البناء (كارگزاران سازندگي). 2. حزب الاعتدال والتنمية. 3. جبهة المفكرين الأحرار.

(لمزيد من المعلومات حول هذه التنظيمات، انظر: سلطان محمد النعيمي: التيارات السياسية في إيران، مرجع سابق، ص 55 -100).

بدأ هذا الاتجاه في العقد الثاني من الثورة في تناول وطرح نظريات بديلة عن نظرية ولاية الفقيه المطلقة المعمول بها في إيران، وقد تراوحت هذه الأطروحات ما بين نظريات تؤطر صلاحيات الولي الفقيه في الدستور، ونظريات أخرى تنادي بحكومة دينية ديمقراطية يكون للشعب الدور الرئيسي فيها وتعتمد شرعيتها عليه إلى جانب الشرعية الإلهية.

ولتحقيق الحكومة الإسلامية المنشودة في عصر الغيبة يرى هذه الاتجاه ضرورة الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما هي أسس شرعية الحكومة الدينية؟ أهي شرعية إلهية أم شرعية إلهية شعبية؟
2. ما هي صور العلاقة بين الشعب والحاكم؟ أهي ولاية أم وكالة؟
3. ما هو هامش الصلاحيات المنوطة بالقيادة؟
4. ما هي أهم خصائص القيادة؟ أهي الفقاهة أم الإيمان والأمانة؟

ونظراً لتعدد آراء الفقهاء حول ماهية الحكومة الإسلامية وتنوع مشاربها، فإنه يمكن القول صراحة – من وجهة نظر هذا الاتجاه – إن أياً من وجهات النظر هذه لا تُعد ضرورة دينية ولا مذهبية ولا فقهية، ويمكن لأي شخص الاعتقاد بأي نظرية يؤمن بها ويدافع عنها.[1] ولذا يدافع هذا الاتجاه عن "تعدد القراءات الدينية وتنوعها" وهو ما يرفضه الاتجاه الأول ويعتبره مساساً بجوهر الدين والالتزام بنظرية ولاية الفقيه المطلقة، في حين يرى الاتجاه العقلاني أن «عملية التأويل جاءت لتؤكد أن المعرفة الدينية مرتبطة بفروع أخرى من المعرفة. فالمعرفة الدينية هي مجموعة من المعارف المكتسبة من فهم القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي، وتقع هذه المعارف تحت تأثير العلوم الإنسانية مثل علوم الطبيعة والفلسفة، وبالنتيجة فإن المعرفة الدينية تكون في كل عصر وعند كل شخص على نحو معين يتغير بتغير مجموعة المعارف والعلوم الإنسانية، التي تظهر في ذلك العصر أو يمتلكها ذلك الشخص».[2]

ولما كانت مسألة الحكومة الإسلامية نوعاً من "المعرفة الدينية"؛ كان لزاماً وجود عدد من الأطروحات حول هذه المسألة. فجوهر الدين يأتي في صورة "ظواهر إلهية ثابتة لا تتغير"، أما المعرفة الدينية فإنها تقبل التأويل وتعدد القراءات نظراً لما لـ"الظاهرة

الإنسانية" من أثر على تلك المعرفة؛ ولذا يرى هذا الاتجاه ضرورة عدم الخلط بين "المعرفة الدينية" و"جوهر الدين"، فالفهم والمعرفة هما نتاج جهود الفقهاء في تحقيق ودراسة وتفسير النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وتعاليم الأئمة في المذهب الشيعي، مستعينين في ذلك بمناهج القواعد والصرف والاستنتاج والفلسفة وإلمامهم بالنواحي الإنسانية والطبيعة البشرية. من هنا فإنه يتضح أن تفسير الدين دائماً تواجهه ظروف خاصة تدفع أولئك المجتهدين لطرح فهمهم الخاص للعالم والطبيعة البشرية، وهذا ما يؤدي إلى ما يمكن تسميته بـ"المرونة" أو ما يطلق عليه نظرية "القبض والبسط"* والتي أصبحت من النظريات المهمة في إيران، وخاصة عند المستنيرين الدينيين.[3]

انطلاقاً من ذلك، يجد هذا الاتجاه من نظرية ولاية الفقيه نظرية سياسية لم تأت بوصفها نتاج علم الفقه، وإنما نظرية قائمة على علم الكلام وتاريخ الإمامة والنبوة. ولما كانت مسألة النبوة والإمامة من المسائل الكلامية؛ فيجب تناول نظرية ولاية الفقيه – التي هي في الوقت نفسه نظرية سلطة – في إطار علم الكلام.[4]

من هنا بدأ مفكرو هذا الاتجاه ومستنيروه في طرح نظريات حول شكل وماهية الحكومة الإسلامية. وستتناول الدراسة هنا أهم تلك النظريات التي تؤكد على السيادة الشعبية والديمقراطية.

نظريات الحكم البديلة لنظرية ولاية الفقيه المطلقة:

أ. السلطة والسيادة الشعبية مع الرقابة المرجعية:

يستعين محسن كديور – أحد أبرز مستنيري هذا الاتجاه – بهذه النظرية التي طرحها آية الله باقر الصدر قبل وفاته قبيل نجاح الثورة الإسلامية في إيران. وجاءت هذه النظرية

---

* **نظرية القبض والبسط:** إن الاستخدام المعرفي لنظرية القبض والبسط عند سروش تتضمن طرحاً يتجه إلى أن البعد النظري للشريعة ينقبض وينبسط بحسب المعطيات المعرفية البشرية، وهذا يفترض التطور المستمر في فهم الشريعة، ولضمان الفهم الحديث للشريعة لابد من تعاضد المعرفة الحديثة مع ذخيرة الإنسان العلمية. ولأن هذه الذخيرة تختلف من شخص إلى آخر؛ فإن المفاهيم الناتجة حول الشريعة ستأتي مختلفة ومتفاوتة تبعاً لذلك.

باكورة للنظريتين السابقتين اللتين طرحهما الصدر أي "الحكومة المنتخبة على أساس الشورى"، و"الولاية العامة المنصبة للفقهاء" لينتهي إلى هذه النظرية التي عرفت بنظرية "الجمهورية الإسلامية" والقائمة من وجهة نظره على عنصرين هامين هما:

1. الحق الإلهي وخلافة الإنسان.
2. الرقابة الدينية.[5]

تقوم أسس نظرية سيادة الشعب مع الرقابة المرجعية على الآتي:

1. الله تعالى مصدر لجميع السلطات، والولاية الحق هي التي تأتي من الله عز وجل.
2. إدارة المجتمع الإنساني والقيام بأموره شأن من شؤون الخلافة الإلهية التي أوكلت للإنسان، وهي أمانة إلهية كما وصفها القرآن ويراعى فيها تنفيذ أوامر الله وأحكامه وتطبيق قوانينه.
3. الأنبياء عليهم السلام والأئمة المعصومون هم حجج الله على الناس لحفظ الخلافة الإنسانية وهدايتها وضمان عدم انحرافها، وهم المرجع الفكري والتشريعي للمجتمع الإنساني السليم.[6]

أما في زمن الغيبة الكبرى فيرى آية الله باقر الصدر أن مهمة حفظ الخلافة الإلهية الإنسانية تُوكَل إلى المراجع الدينية والفقهاء الذين يتمتعون بنوع من التعيين النوعي، بمعنى أنه تم تحديد الشروط العامة التي يجب أن يتمتع بها هؤلاء الفقهاء من قبل الشارع. ونظراً لعدم تمتعهم بالعصمة، يعوض هؤلاء ذلك بالإنصاف والعدل، وبدلاً من العلم اللدني الذي يتمتع به المعصومون، يأتي الاجتهاد وسيلة لهؤلاء الفقهاء في ذلك. والفرق هنا بين الأئمة المعصومين والفقهاء يكمن في أن الأئمة المعصومين هم القادرون على الجمع بين كونهم حججاً وخلفاء، وفي الوقت نفسه يتمتعون بالخلافة والرقابة. أما في زمن الغيبة فمراجع التقليد هم من يتولون العملية الرقابية، أما الخلافة فتتبلور في الشعب.[7]

يمكن للفقيه كما يرى آية الله باقر الصدر الجمع بين الأمرين (الرقابة والخلافة) عندما يقع المجتمع تحت سيطرة سلطان جائر - في المفهوم الشيعي- فعندها تُوكل وظيفة الخلافة إلى المرجع الديني، إلى جانب الرقابة والإشراف، حتى تستطيع الأمة تحت لواء هذا المرجع الديني التخلص من السلطان الجائر. عندها تنتقل الخلافة الإلهية إلى الأمة ويعود المرجع الديني مرة أخرى إلى وظيفة الرقابة والإشراف.

ينتقل بعد ذلك آية الله محمد باقر الصدر لتأطير هذا النظام الإسلامي وفق نظرية سياسية متكاملة، فبدأ بالدستور الذي تعتبر الشريعة الإسلامية مصدره؛ وعليه فيجب أن يأتي الدستور وفق الأسس التالية:

1. اعتبار الأحكام الشرعية الثابتة والمتفق عليها من قبل الفقهاء والمتعلقة بالشؤون الاجتماعية جزءاً ثابتاً من الدستور ولا تتغير.

2. أما الأحكام الشرعية التي تحتمل اجتهادات مختلفة فتقع على عاتق السلطة التشريعية مهمة تحديد الموقف الشرعي منها وتختار الأنسب منها بناء على المصلحة العامة.

3. تراعي السلطة التشريعية مبدأ المصلحة العامة في إقرار القوانين والأحكام والمسائل التي لا يكون للشارع حكم فيما هو حرام منها وما هو حلال، بشرط عدم تعارضها مع الدستور.[8]

أما الشعب فله دور مهم في نظرية آية الله محمد باقر الصدر - وهو الدور الذي يستعين به هذا الاتجاه في طرح نظريات بديلة لنظرية ولاية الفقيه المطلقة - فبعد أن تتحرر الأمة من حكم السلطان الجائر تنتقل إليها الخلافة الإلهية القائمة من وجهة نظره على القاعدتين المستنبطتين من القرآن وهما:

1. قاعدة الشورى وتكون في الأمور التي لا نص فيها.

2. التساوي في الولاية للمؤمنين والمؤمنات؛ فخلافة الأمة لذاتها تتبلور في تفعيل الشورى ورأي الأغلبية عند اختلاف الآراء وتعددها. ولتفعيل ذلك الدور تتولى السلطة التشريعية والتنفيذية تطبيق هاتين القاعدتين في إطار الدستور، وتكون الأمة مسؤولة أمام الله في تطبيق خلافتها عن طريق هاتين السلطتين.

أما فيما يتعلق بآلية تفعيل الخلافة الإلهية للأمة فإنها تتم من خلال:

أ. انتخاب رئيس الدولة بعد تأييد صلاحيته عن طريق المرجع.

ب. انتخاب أعضاء البرلمان والذين يناط بهم:

- اختيار الفتوى الأنسب في مواضع تتعدد فيها فتاوى المجتهدين بناء على المصلحة العامة.
- سن القوانين في المواضع التي لا يكون للشارع فيها حكم.
- الإشراف على تطبيق الدستور والقوانين ومراقبة عمل السلطة التنفيذية.[9]

ويأتي على رأس هذا النظام الولي الفقيه بوصفه نائباً عن الإمام؛ لأنه قبل كل شيء جزء لا يُجتزأ من الأمة الإسلامية؛ وانطلاقاً من ذلك فهو كبقية الشعب خليفة الله على الأرض. أما من حيث كونه مرجعاً، فإنه يتولى المهام التالية:

- الرئيس الأعلى للحكومة الإسلامية والقائد العام للقوات المسلحة.
- المصادقة على انتخاب رئيس الدولة، وتأتي هذه المصادقة تأكيداً لمراعاة تطبيق الدستور، ويكون رئيس السلطة التنفيذية وكيلاً للمرجع في الحكومة، كما تعطى هذه الوكالة لرئيس السلطة التشريعية.
- تأسيس مجلس أعلى للرقابة.
- تأسيس ديوان المظالم.[10]

ولكي يقوم الولي الفقيه، بحسب نظرية الصدر، بتنفيذ واجباته على أكمل وجه عليه تشكيل مجلس استشاري يضم مائة عضو من العلماء والمفكرين، ولا يقل عدد المجتهدين في هذا المجلس عن عشرة أعضاء.

لقد أطلق آية الله الصدر على نظريته هذه اسم "الجمهورية الإسلامية" والتي تتحقق فيها ما يسعى له، وهي "السيادة الشعبية مع الرقابة المرجعية"؛ فالجمهورية الإسلامية هي حكومة مقيدة بالدستور، وتقوم جميع أركانها ومؤسساتها إما بنص شرعي، أو باختيار شعبي، أو بممازجة بين الاثنين. ويرى محسن كديور تميز هذه النظرية في اعتبارها الحقوق السياسية للشعب مستقلة عن ولاية الفقهاء بصورة واضحة ورسمية. حيث يُعد الشعب في هذه النظرية خليفة الله على الأرض، وتعهد له إدارة شؤونه الاجتماعية والسياسية. والمراد من مفهوم الشعب هنا هو الجنس البشري المجرد من اللون والعرق والقومية. كما تقوم النساء جنباً إلى جنب مع الرجال في الخلافة الإلهية، فالولاية الإيمانية متساوية ولا فرق بين الجنسين. أما السلطة القضائية فتكون في هذه النظرية تحت إشراف وسيطرة المرجعية الصالحة والتي تتجلى في صورة مؤسسة وليس شخصاً بعينه، وعلى رأس هذه المؤسسة فقيه جامع للشرائط.[11]

كما يلاحظ في هذه النظرية، عدم إضفاء القداسة على الولي الفقيه، وإنما تعتبره فرداً مثل بقية الشعب، وهو ما يتيح مساءلته بل إقصاءه عن منصبه إذا تطلب الأمر. كما أن المرجعية "مؤسسة رقابية إشرافية وليست تنفيذية" ويتولى الشعب هنا مهمة تنفيذ الخلافة الإلهية تحت تلك الرقابة المرجعية.

إن هذه النظرية تزيد من هامش فاعلية المجتمع للقيام بدوره في السلطة، ولعل وجود تسعين عضواً يحملون مختلف التخصصات إلى جانب الأعضاء العشرة من المجتهدين في المجلس الاستشاري للولي الفقيه يؤكد أدوار أطياف الشعب المختلفة في الحياة السياسية.

ب. الحكومة الدينية الديمقراطية

ينادي عدد من مستنيري هذا الاتجاه وعلى رأسهم عبدالكريم سروش* بـ"الحكومة الدينية الديمقراطية" - الحكومة القائمة على الإيمان القلبي من وجهة نظره - في مقابل ما يسمى بـ"الحكومة الفقهية". حيث يرى سروش أن الحكومة الدينية تحتمل أبعاداً مختلفة، وليست مقتصرة على "الأبعاد الفقهية" وحسب. كما أنها ليست تلك الحكومة القائمة على "آراء الفقهاء والحوزة الدينية" بحيث تكون هذه الأخيرة وحدها القادرة على تناول موضوع الحكومة، لأن «مسألة الحكومة الدينية موضوع يتجاوز الجوانب الفقهية، وأن الطريقة الصحيحة لتناولها تأتي من خلال علم الكلام، وكذلك الحال بالنسبة لنظرية ولاية الفقيه. فحتى القائلين بهذه النظرية يعتقدون أن ولاية الفقيه جزء من الإمامة ولها ما للرسول ﷺ والأئمة وهي خارج دائرة الفقه؛ ذلك لأن مسألة النبوة والإمامة هي من المسائل الكلامية، ولا تندرج تحت المسائل الفقهية».[12] وهو ما يذهب إليه محسن كديور بقوله «لا يوجد لولاية الفقيه أساس معتبر في الفقه الإسلامي. لقد أسس هذه النظرية فقهاء أجلاء عن طريق قراءتهم الخاصة لبعض المصادر الإسلامية...إن رفض ولاية الفقيه لا يعني الإخلال بالتعاليم والواجبات الإسلامية».[13]

الفرق بين الحكومة الفقهية والحكومة الدينية عند سروش

يعتمد سروش في تحليله للحكومة الدينية الديمقراطية من منطلق أن الدين القويم هو القائم على الإيمان والعمل؛ إذ يقول في ذلك «إن إيمان الشخص رهنٌ بإيمان قلبه. فما

* عبد الكريم سروش: ولد حسين حاج فرج الله دباغ المعروف بـ"عبدالكريم سروش"في عائلة متدينة عام1945م، تلقى تعليمه في المدرسة "العلوية". وبعد أن حصل على الدكتوراه في الصيدلة من جامعة طهران عام 1968م، سافر إلى بريطانيا عام 1972م لإكمال دراسته في فرع الكيمياء التحليلية، لكنه انتقل إلى جامعة لندن فدرس فلسفة العلم وتعرف على معطيات أحدث تياراتها، خاصة النقدية المحدثة، فضلاً عن تراث المدرسة الوضعية. عاد إلى إيران بعد الثورة عام 1979م ليصبح عضواً في لجنة الثورة الثقافية، ثم انتقل إلى جمعية الحكمة والفلسفة في طهران، وعمل باحثاً متفرغاً، وهو عضو في المجمع العلمي هناك أيضاً. وقد ظهر سروش منذ أوائل الثمانينات كأحد الكتّاب الغزيري الإنتاج في إيران، وعالجت نتاجاته الأولى النظريات الماركسية. أسس عام 1992م كلية التاريخ وفلسفة العلم في مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية. ويعد سروش امتداداً للمستنيرين الدينيين في إيران وأبرزهم على الإطلاق. (لمزيد من المعلومات، انظر: فروغ جهان بخش: اسلام، دموكراسي ونوگرايي از بازرگان تا سروش، ص 219-228).

أكثر تشابه أعمال المؤمن وغير المؤمن؛ بمعنى أن عمل الاثنين [المؤمن وغير المؤمن] في ظاهره متشابه ويكمن الفرق بينهما في أن عمل المؤمن يسبقه الإيمان والاعتقاد، أما غير المؤمن فيسبق عمله أمور أخرى. وبناء على ذلك يمكن التسليم بأن الإيمان والاعتقاد القلبي يحتل الجانب الأهم والأعظم للتدين. ولذلك، فإن "الحكومة الدينية" تعتمد في الأساس على الإيمان والاعتقاد الديني ثم على العمل الظاهري للمؤمنين. وانطلاقاً من ذلك ونظراً لماهيتها الدينية تعتمد الحكومة الدينية على إيمان الناس أكثر من اعتمادها على عملهم؛ ولذا فالإيمان يعتبر منطلق الحكومة الدينية وليس الفقه، أي أن الحكومة الدينية تختلف عن الحكومة الفقهية».[14] وعلى الجانب الآخر يرى سروش أن مؤيدي "الحكومة الفقهية" يجدون فيها حكومة مُكلَّفة بحفظ وتنفيذ الأحكام والفروع الفقهية في المجتمع. ولما أوجد الشرع هذه الأحكام، فينبغي على الناس العمل بها وعلى الحكومة تنفيذ هذه الأحكام. إن هذا النوع من الحكومة – من وجهة نظره – هو تلك «الحكومة المنبثقة من تكليف المؤمنين، ولا يعني ذلك أنها حق لهم، وهي حكومة على الأجساد وليست على القلوب. ولذا فهذه الحكومة تأتي على خلاف الآية القرآنية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾* ولا يمكن فرض الإيمان فرضاً على القلوب. إن الحكومة الدينية الحق هي التي تراعى فيها حرية الشعب ومبدأ لا إكراه في الدين، وستكون في هذه الحالة حكومة تحفظ حرية الشعب وتخلق فضاءً يساعد على اختيار حر ومطلع للدين».[15]

إن جُل الفرق بين "الحكومة الفقهية" و"الحكومة الدينية" عند سروش يكمن في أن الحكومة الفقهية حكومة "مكلَّفة" تراقب الشعب حتى لا تجعل أحداً مقصراً في دينه، ولا يرتكب المحرمات ويجهر بها سواء من المؤمنين أو غير المؤمنين. يكون المجتمع في هذه الحالة مجتمعاً يرأسه مجموعة من الفقهاء يتولون تنفيذ الأحكام الفقهية، مجتمعاً محكوماً بالضوابط الشرعية، ولن تظهر صور المحرمات والنواهي في المجتمع، سواء كان ذلك نابعاً من الاعتقاد والإيمان أو عن طريق الإكراه. إن الرؤية الفقهية للحكومة الدينية تولي "العمل الظاهري" أهمية أكبر من "ملكات القلب" وتسعى لفرض الضوابط الشرعية في

* سورة البقرة، الآية 256.

المجتمع ومنع المحرمات، وسيكون الفقه بمنزلة نواة الإسلام؛ وبالتالي سيكون الفقهاء وحدهم من يتولون أمور هذه الحكومة وتكون حكراً عليهم، وستكون القضايا الملحة مثل العدالة والحرية وحقوق البشر قضايا ثانوية وغير ذات أهمية، وستنحصر مهمة الشعب فقط في المساعدة على تنفيذ الأحكام والشريعة الدينية. إن مفاهيم مثل "العدالة الدينية والحقوق الدينية" في هذا النوع من الحكومة تعد محدودة للغاية ومقيدة بالأمور الدينية فحسب، وهو ما يؤدي إلى إغفال جوانب أخرى من قبيل حقوق الإنسان غير الدينية والتي تنطلق من النظرة الإنسانية للمجتمع، وهي من الضروريات المقدسة في أي مجتمع ديمقراطي.[16]

أما إذا كان المجتمع قائماً على أساس الإيمان - أي الحكومة الدينية المبنية على الإيمان - فسيكون للشعب حرية اختيار العقيدة، ويكون الإيمان في هذا المجتمع أولاً ثم الأخلاق ثم الأعمال، وسيصبح الرياء والنفاق من ضمن الأمور المنافية للدين، حالهما في ذلك حال الخمر والقمار.[17] ويرى سروش أن عمل هذه الحكومة مغاير لعمل الحكومة الفقهية، حيث تبدأ عملها الديني عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة، وبمناجاة القلوب حتى تصل بعد ذلك إلى الأبدان. «إن جوهر المجتمع الإيماني هو جوهر قائم على "الإيمان القلبي"، فالحكومة الدينية هي الحكومة التي يتمتع المجتمع فيها بمطلق الحرية الإيمانية العقائدية، وعندها يقوم هذا المجتمع المتدين باختيار حكامه ويكون له الحق عليهم في أن يهيئوا المجال الإيماني الحر لهذا المجتمع ».[18] ويستشهد سروش هنا بمرتضى مطهري الذي أكد على أهمية المنطق والموعظة الحسنة حين قال «إن الإسلام هو دين الحرية، دين داعٍ للحرية لجميع أفراد المجتمع. إننا نستطيع أن نجبر الناس على قول كذا وعدم قول كذا، لكننا لا نستطيع أن نجبرهم على الإيمان بهذا وعدم الاعتقاد بذلك. إن الإيمان يجب أن يأتي بالدليل والمنطق، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أمر واجب، إلا أنه يجب أن يأتي في صورة إرشاد وليس إجباراً».[19]

إن الحل الأمثل لخلق حكومة رشيدة - كما ينادي سروش- هو الالتفات والاعتراف بالجانب المستقل لحقوق الشعب غير الدينية أو الواجبات غير الحكومية للشعب، والمقصود بالحقوق غير الدينية هنا هي الحقوق التي يتمتع بها الشعب من منطلق الإنسانية

والجانب الإنساني لديه، وليس من منطلق أنه شعب أو مجتمع متدين.[20] أما مفهوم الواجبات غير الحكومية فهي الواجبات التي يتمتع بها الأفراد كونهم متدينين، وليس بسبب أن الحكومة تفرض عليهم تلك الواجبات، فإذا استند الشعب إلى هذه الحقوق والواجبات فإنه يستطيع بناء مؤسسة رقابية دون الحاجة لنيل شرعيتها من الحاكم، وهذا ما سيحقق ما يعرف بـ"الرقابة خارج دائرة السلطة"، أما إذا تم الاكتفاء بـ "الرقابة الذاتية" واعتبار أن "العدالة الذاتية" للحاكم رادعة له عن ارتكاب الخطأ، فإن ذلك سيؤدي - من وجهة نظر سروش- إلى انتفاء الحاجة إلى رقابة خارجية، وستكون هذه الرقابة خارج مصاف الحقوق الدينية؛ وبالتالي لن تتمتع بالشرعية، وهذا ما سيؤثر على العملية الرقابية الصحيحة.[21]

وفي الحكومة الدينية دور للقيم وهي مجموعة القيم العامة التي تلقى استحساناً وقبولاً من قبل جميع العقلاء والبشرية جمعاء، مثل العدالة والحرية، وهي ليست مسائل دينية في الأصل، بل إن الأديان اعتمدت على تلك القيم وبنت أفكارها على تلك القيم التي اعتمد عليها الأنبياء؛ مثل ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾* وبُغض التكبر. ومن ناحية أخرى، توجد قيم دينية منبثقة من روح الدين؛ مثل التوكل والرضا بقضاء الله وقدره. أما أساليب تحقيق هذه القيم فلا صلة للدين بها، ومن الخطأ ربطها بالدين؛ لأن «هذا الحق في الجانب الحكومي [الأساليب] هو حق عقلاني، أي أنه يجب أن يقوم عليه نفر من الحكماء والمفكرين يتولون هذا الجانب الإداري».[22]

وهكذا، فإن لهذه الحكومة جانبين هما:

1. الجانب الإداري وهو جانب عملي بحت.
2. جانب القيم وينقسم إلى قيم إنسانية وأخرى دينية.[23]

---

* سورة النحل، الآية 125.

وللوصول إلى الصورة النهائية للحكومة الدينية الصحيحة يرى سروش ضرورة الإجابة عن هذا التساؤل: هل الدين يخدم حياتنا أم حياتنا هي التي تخدم الدين؟ ويرى أنه سواء تشكلت "الحكومة الفقهية" كما يطالب بها الفقهاء ونالت شرعيتها بوصفها حكومة دينية بمعنى أن وظيفتها تنفيذ الأحكام، أو ظهرت حكومة دينية بمعنى خلق أجواء مناسبة للانتخابات وحرية التعبير والحرية الدينية، ففي كلتا الحالتين ستوفر كل من الحكومة الفقهية والحكومة الدينية الحد الأدنى للتطلعات الدينية والحياتية. حيث يتكفل الفقه فقط ببيان صحة وفساد ظواهر الأعمال؛ لأن الفقه معني بالإسلام الظاهري ولا يمكن إدراك ما إذا كان هذا العمل هو من صميم القلب أم لا. إن الحكومة الفقهية توفر الحد الأدنى للأمور الحياتية؛ ولذا يبقى كثير من الأمور الواجب تحقيقها في الدنيا خارج نطاق اهتمام الحكومة الفقهية. أما الحكومة الدينية أي الحكومة المنبثقة من الإيمان البشري فإنها تحافظ على الإيمان البشري ولا شأن لها بالدار الآخرة، وتعطي أهمية أكبر للحياة الدنيوية.[24] غير أن ما يجعل سروش يفضل الحكومة الدينية على الحكومة الفقهية اعتقاده بمقدرة الحكومة الدينية بشكل كبير على إعطاء الناس مساحة للالتفات تجاه أمور الحياة الآخرة، حيث تستطيع عن طريق اهتمامها بالأمور الحياتية والدنيوية وتوفير احتياجات الناس والعيش الكريم لهم أن تنقل الناس من السعي وراء الاحتياجات الدنيوية الأولية إلى الاحتياجات الروحانية؛ ولذا فـ «الحكومة الدينية هي الحكومة القادرة على حل مشكلات وحاجات الناس الأولية حتى يتمكن الناس من القيام بواجباتهم الروحانية. وبذلك يتضح أن خدمة الناس في حياتهم الدنيوية وتوفير رغد الحياة لهم، هي في الواقع خدمة لحياتهم الآخرة».[25]

نظرية ولاية الفقيه ودور الشعب في ظل هذه النظرية:

لقد سعى سروش من خلال أطروحته هذه إلى تفعيل دور الشعب والديمقراطية في المجتمع بعد أن وجد في ولاية الفقيه المطلقة نظرية مقيدة لدور الشعب في السلطة. ويؤكد مستنيرو هذا الاتجاه أن وجود مؤسسات ديمقراطية مثل الأحزاب السياسية والتنظيمات

السياسية وحرية الصحافة تتعارض مع الحكومة القائمة على نظرية ولاية الفقيه المطلقة وذلك بسبب:

1. أن ولاية الفقيه المطلقة لا تلتفت للمطالب والرغبات الملحة في المجتمع.

2. أن الولي الفقيه يتمتع بحقوق وصلاحيات غير مدونة أو منصوص عليها في الدستور ولهذا يطالب هذا الاتجاه بالمبدأ القائل بـ"التوازن بين الحقوق والمسؤوليات".[26]

وفي هذا السياق تسير نظرية ولاية الفقيه، كما يجدها سروش في اتجاهين، كلاهما ينتقص من حق الشعب وهما:

الأول: تمتع الفقيه بحق السيادة والسلطة لمجرد كونه فقيهاً، دون إعطاء دور الشعب أية أهمية، وتعرف هذه النظرية بنظرية "التنصيب الإلهي" أي أن الولي الفقيه قد تم تنصيبه للحكم عن طريق الرسول ﷺ والأئمة.

والثاني: أصل التفويض وليس التنصيب، أي أن للولي الفقيه حق السلطة، ولكن بشرط اختياره من قبل الشعب، ويأتي الاختيار هنا بمعنى أن يقوم الشعب بالكشف عن الفقيه الأجدر لتولي السلطة و«يتضح في كلا هذين الأمرين أن شرعية الولي الفقيه لا تأتي من الشعب، فالشعب لم ينصِّب الفقيه ولم يضع لهذا الفقيه شروطاً ومعايير، بل تم تحديدها مسبقاً. فإما القبول بالولي الفقيه الحائز على الشرائط، وإما تنصيبه لهذه الولاية... إن اعتبار حقوق ومهام الشعب في مسألة اختيار الحاكم "حقوقاً دينية إلهية"، يعد في الواقع انتقاصاً لحقوق الشعب. ولذا فمن الضرورة بمكان، مراعاة الحقوق والواجبات غير الدينية للشعب... إن مبدأ ولاية الفقيه الذي استقى شرعية السلطة من الله لم يبقِ للشعب الكثير في مجال السلطة. إن دور الشعب في الواقع أكثر من كونه مجرد مكتشف لشخص يمتلك هذا الحق الإلهي».[27]

و يشير هاشم آقاجري* إلى إحدى قراءات اليمين المتشدد للسلطة، والتي ترى أن علاقة ولاية الفقيه مع الشعب هي "علاقة قائمة من أعلى هرم السلطة" ويتلقى الولي الفقيه سلطته من المصدر الإلهي في صورة سلطة سماوية أعلى من الشعب والقانون، وبالتالي لا يمكن لأحد انتقاد الولي الفقيه فهو غير مسؤول أمام الشعب والقانون، وإنما مسؤول أمام الله فقط. ويعلق آقاجري على ذلك معتبراً أن هذا النوع من القراءات لا يتفق مع منطق القانون ولا مع مفهوم الديمقراطية والمشاركة وحق الرقابة، فالولاية السياسية يجب ألا تكون على هذه الشاكلة، بل يجب أن ترتبط ارتباطاً مباشراً بالشعب. ولذا يطالب آقاجري بضرورة الممازجة بين ولاية الفقيه والحكومة الدينية وبين الديمقراطية والسلطة للوصول في النهاية إلى حكومة ديمقراطية دينية وشعبية.[28]

كما يؤكد آقاجري هنا ضرورة التمييز بين "الولاية السياسية" و"الولاية العرفانية" و"الولاية الفقهية" للوصول إلى الحكومة الدينية الديمقراطية. فيرى أن الولاية السياسية هي الولاية المنشودة لتحقيق تلك الحكومة، وهي بطبيعة الحال مغايرة للولاية العرفانية المبنية على التعلق الروحي والقلبي، ويقع المريد فيها تحت تأثير مولاه ولا يتمتع بحق الرقابة أو النقد. كما أن الولاية السياسية ولاية مغايرة للولاية الفقهية أيضاً، فالولي الفقيه في الولاية الفقهية يتمتع بحق الولاية من حيث إنه وارث لعلم الرسول ﷺ والأئمة، أما الولاية السياسية فهي مرتبطة بالحكومة والمجال السياسي في المجتمع. ونتيجة لعدم فهم وإدراك الفوارق بين هذين النوعين من الولاية اصطبغت الولاية السياسية بنوع من القداسة. إن الولاية السياسة مفهوم سياسي وحكومي، وهي بتعبير آخر مصطلح إسلامي لمعنى الحكومة.[29]

---

* هاشم آقاجري: يعد من أبرز مفكري هذا الاتجاه، وهو عضو بارز في منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية وجبهة المشاركة، انتقد أداء المؤسسة الشيعية التاريخي والسياسي، وظاهرة رجال الدين السلطويين بعد الثورة الإسلامية، والتأثير المخرب لأدلجة الدين واستخدامه لأغراض سياسية. اتهمت رابطة مدرسي الحوزة الدينية في قم هاشم آقاجري بالتعدي على النبي الكريم ﷺ وحكم عليه بالإعدام. غير أن تدخل مرشد الثورة ألغى ذلك الحكم الذي أثار الكثير من البلبلة داخل الأوساط السياسية في إيران، وبخاصة عند الإصلاحيين الذين اعتبروا أن اليمين قد سيس القضية لخدمة مصالحه وضرب رموز الحركة الإصلاحية في إيران.

وفي معرض إثباته لوجهة نظره يستشهد آقاجري بخطبة سيدنا علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه- والذي يقول فيها «ثم جعل سبحانه من حقوقه حقوقاً افترضها لأناس على أناس...وأعظم ما افترضه سبحانه من تلك الحقوق، حق الوالي على الرعية، وحق الرعية على الوالي، فريضة فرضها الله لكلٍّ على كلٍّ فجعلها نظاماً لأُلفتهم وعزاً لدينهم، فلا صلاح للرعية إلا بصلاح الولاة ولا تصلحُ الولاة إلا باستقامة الرعية. فإذا أدت الرعية إلى الوالي حقه وأدى الوالي إليها حقها عز الحق بينهم وقامت مناهج الدين».[30]

يتضح من ذلك كما يرى آقاجري ارتباط الولاية السياسية ارتباطاً عميقاً بالشعب في نسيج سياسي واحد. ولكي يؤكد آقاجري أن الولاية السياسية ليست كما يدعيها البعض ويصفها بأنها ولاية عرفانية؛ يستدل بامتناع سيدنا علي بن أبي طالب بعد وفاة عثمان بن عفان (رضي الله عنهما) عن قبول الخلافة والولاية، وخطب قائلاً «والله ما كانت بي في الخلافة رغبة ولا في الولاية عرية ولكنكم دعوتموني إليها وحملتموني عليها». وفي هذا السياق يتساءل عبدالله نوري «إذا كان الولي الفقيه يتم الكشف عنه، وأن إمام الزمان هو من قام بتعيينه؛ فماذا نفسر ما قاله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب «فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ» وماذا نفسر الآيتين الكريمتين ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾* و﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾؟**[31]

إن الشعب من وجهة نظر آقاجري هو من يمتلك الحق في منح أي شخص هذه الولاية وعلى الجميع الطاعة في ذلك؛ لأن الاختيار الشعبي القائم على قواعد المشاركة أمر مستحسن، ليس من حيث كونه "حقاً"، بل من حيث هو "ضرورة حياتية".[32]

لاشك أن هذا الاتجاه لا يعارض نظام ولاية الفقيه بصورة مطلقة، فهو قبل كل شيء جزء لا يُجتزأ من الثورة والنظام الإيراني، لكنه يسعى إلى طرح مساحة أكبر من الحرية

* سورة آل عمران، الآية 159.
** سورة الشورى، الآية 38.

والديمقراطية والمشاركة الشعبية، وهو ما دفعه إلى معارضة السلطة المطلقة التي يمتع بها الولي الفقيه. فالأمة من وجهة نظر خاتمي «هي التي تمنح الشرعية والهوية للحكومة بمعناها العام وللسلطتين التنفيذية والتشريعية، وطبعاً يمثل إمضاء الولي الفقيه في نظام الجمهورية الإسلامية أمراً بمنزلة تقرير صحة الموقف الشعبي والمصادقة عليه».[33]

كما جاءت كتابات مفكري هذا الاتجاه كذلك مطالبة بمشاركة شعبية أوسع ورافضة إضفاء القداسة على الولي الفقيه ونخبة الفقهاء الذين أصبحوا النخبة الوحيدة والمنفردة بالسلطة دون غيرها فـ«إضفاء القداسة على السياسة والحكومة سيفضي إلى أن تصبح حرمة وقداسة النخبة الحاكمة من حرمة وقداسة الدين، ويصبح انتقاد هذه النخبة انتقاداً للدين، في حين أن الدستور قد كَفل للشعب حق السيادة وانتقاد النخبة الحاكمة».[34] ويستعين هذا الاتجاه في تأكيد ذلك بما قاله آية الله مطهري إن «مفاهيم مثل الحق والعدل والتكليف هي جميعها من الله سبحانه ولكن لا يعني ذلك أن تكون تلك المفاهيم قد اختص بها فئة معينة من الناس».[35]

يسعى مفكرو هذا الاتجاه كذلك إلى ممازجة "السلطة الشعبية" مع "السلطة الإلهية" في الحكم وحق الشعب في اختيار من يحكمه؛ ففي هذا السياق يرى صالحي نجف آبادي أن حكومة الولي الفقيه حكومة وكالة وليست حكومة ولاية؛ فـ«مفهوم ولاية الفقيه هو أن يكون الحاكم منتخباً ووكيلاً عن الشعب ويؤدي واجبات الولاية نيابة عن الشعب مراعياً شروط الوكالة وواجباتها. ويلعب الشعب الدور المحوري في اختيار وتعيين ولي الأمر وفق المعايير الإسلامية وهي في الوقت نفسه معايير فطرية عقلية... إن ولاية الفقيه هي نتاج معاهدة بين طرفين (الشعب والولي الفقيه) يكون الإيجاب من طرف الشعب والقبول من طرف الولي الفقيه. ويحق للشعب عزل الولي الفقيه عن طريق مجلس الخبراء إذا قصر في أداء واجبه».[36] وفي هذا السياق يقول خاتمي «ثمة في بلادنا، ولاشك، قراءات متعددة للإسلام، ولدينا من يعتقد أن الشعب قاصر وغير مؤهل لأن يحكم نفسه بنفسه، بل هو يحتاج إلى قيم ووصي على سلوكه، وليس الشعب هو من ينتخب هذا الوصي وإنما

يتم تعيينه من قبل جهات أخرى، بل يمكن أن يقول هؤلاء: إن الوصي هذا قد عين من قبل الله، كي يكون في وسعه بهذا المبرر أن يفعل بالأمة ما يشاء. لكن هذا الفهم لا يمثل قراءة الإسلام التي اعتمدتها الثورة الإسلامية؛ لأن ثمة وثيقة تمت المصادقة عليها من قبل الشعب والإمام الخميني والمرشد الحالي، وهي تقول بصراحة إن الشعب يمتلك حق السيادة على مقدراته. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نزعم في عالم اليوم أن حكومتنا ونظامنا جماهيريان يقومان على مطلب وإرادة شعبيين».[37] ومما سلف يتضح أن مفهوم ولاية الفقيه هو وكالة سياسية للفقيه لإدارة شؤون الأمة، وهذه هي الديمقراطية التي تمثل وتجسد حكومة الشعب على الشعب، ومن الشعب ولأجل الشعب كما يراها هذا الاتجاه.

يذهب آية الله حسين منتظري* في كتابه **دراسات في ولاية الفقيه** إلى أن جميع الأدلة الفعلية تشير إلى عدم ثبوت التنصيب العام للفقهاء في مسألة الولاية، وأن أهم الروايات المعتد بها مثل مقبولة ابن حنظلة ومشهورة ابن خديجة، تعترف فقط للفقهاء بالتنصيب في مجال القضاء؛ ولذا يرى منتظري أن الطريق الوحيدة للحكومة الإسلامية في زمن الغيبة هو انتخاب الفقيه العادل من قبل الشعب.[38] فالحكومة تستمد شرعيتها من الشعب في إطار الشرع وهي ميثاق بين طرفين: الحاكم والشعب بإشراف الشارع. إن الحكومة الإسلامية عند منتظري هي معاهدة شرعية بين الأمة والحاكم المنتخب، وتندرج تحت الوكالة المعروفة بـ «إقرار الوكالة والسلطة المستقلة للغير وبقبوله».[39]

---

* آية الله منتظري: ولد عام 1922م، درس في قم وقام بتحصيل العلوم الدينية ووصل إلى أعلى المراتب الفقهية. أصبح تحت رقابة السلطات الأمنية بسبب تأييده للخميني، وتعرض للسجن والتعذيب. وبعد الثورة أصبح إماماً لصلاة الجمعة في طهران. عينه الخميني عام 1985م نائباً له، غير أن مواقفه المغايرة لبعض توجهات الطبقة الحاكمة في ذلك الوقت قد دفعت باتهامه بمخالفة أسس الثورة؛ وآل ذلك إلى عزله من منصبه، وبعد تصريحاته القوية ضد اليمين وفقهاء السلطة تم وضعه رهن الإقامة الجبرية. يعتبر آية الله علي منتظري من أشهر المناهضين لولاية الفقيه المطلقة، وتناول في كتابه دراسات في ولاية الفقيه الذي جاء في أربع مجلدات ولاية الفقيه ودور الشعب في السلطة واعتبار السلطة الشعبية أساساً لشرعية السلطة إلى جانب السلطة الإلهية. (انظر: روز شمار انقلاب اسلامي: جلد دوم، چاپ اول، دفتر أدبيات انقلاب اسلامي، تهران، 1377هـ.ش، ص 514).

لقد أكد منتظري في أوائل الثورة على مرتكزي البيعة والشورى بوصفهما عنصري نظرية الحكومة الإسلامية، ولكن في بداية الثورة ونظراً للظروف الخاصة في تلك الفترة ووجود آية الله الخميني؛ فقد تم تنظير الحكومة بشكل خاص. لكن، توجد هناك أشكال أخرى لتلك الحكومة، وهو ما طرحه منتظري في بحثه "ولاية الفقيه والدستور" والذي طالب فيه بما يلي:

1. تحويل صلاحية الولي الفقيه من تدخل إلى إشراف.
2. تحديد فترة زمنية محددة لمنصب الولي الفقيه.
3. حصر الإشراف للولي في المجالات الفقهية والشرعية.
4. إمكانية انتخاب الولي الفقيه بطريقة مباشرة (أي عن طريق الشعب).[40]

إن مفهوم الجمهورية الإسلامية عند هذا الاتجاه لا يعني حكومة رجال الدين، وإنما يعني المجتمع الإسلامي والمجتمع التوحيدي القائم على أساس تصور إسلامي للكون والحياة. فالبعض يعتقد - كما يرى مطهري - أن لفظ الجمهورية الإسلامية يضفي الصفة الطبقية على المجتمع، بينما الاكتفاء بلفظ "الجمهورية" ينفي هذا الاعتقاد الخاطئ. إن الصفة الإسلامية لا تتناقض مع الجمهورية ولا تؤدي إلى تسلط طبقة معينة دون أخرى في المجتمع الإسلامي.[41] فمعيار أسلمة الحكومة يتمثل في «أسلمة القوانين والأنظمة بمعنى أن تكون مبنية على الكتاب والسنة. فليس المراد من الحكومة الإسلامية هيمنة الفقهاء على الحكومة واحتكارهم للسلطة السياسية، إنما قيام هذه الحكومة على أسس الشريعة الإسلامية وقوانينها».[42] إن الهدف من نظرية ولاية الفقيه - كما يراها منتظري - هو «تنفيذ القوانين والأحكام الإسلامية وإدارة المجتمع على أسس الموازين الإسلامية، إما عن طريق تصدي الفقيه لذلك أو بتأييده وإشرافه على السلطة التنفيذية المنتخبة من قبل الشعب».[43]

إن ولاية الفقيه لا تعني، من وجهة نظر هذا الاتجاه، أن يكون الفقيه على رأس الجهاز الحكومي أو أن يمارس الحكم بنفسه، إن دور الفقيه هو دور المنظِّر لا دور الحاكم. ودور

المنظر هنا يكون إشرافاً على التطبيق الصحيح للنظرية. إن ولاية الفقيه عند هذا الاتجاه هي "ولاية أيديولوجية" ويُنتخب الفقيه من قبل الجماهير، وهذه هي الديمقراطية بعينها، ويقول آية الله منتظري «إنني اقترحت إدخال المادة القانونية بشأن الولي الفقيه في الدستور بعد الثورة. وولاية الفقيه هي صنيعتي ولكنني أرفضها اليوم؛ لأن الولي الفقيه حسبما كنت أريد، لا يعدو عن كونه مراقباً ينظر إلى الأمور ويقدم النصائح إلى السلطات القانونية. ولكن ما نراه هو قيام دكتاتورية أكثر استبداداً من النظام السابق باسم الدين ومذهب أهل البيت تحت مظلة الولي الفقيه، التي جمعت تحتها عناصر فاسدة ومنافقة ومنحرفة لا دين لها ولا إيمان لا بثورة ولا بأخلاق».[44] وهذا الأمر هو الذي أدى إلى مهاجمته في منزله وفرض الإقامة الجبرية عليه، وتوجيه اتهامات متعددة له من قبيل التآمر على الثورة والخيانة لخط الإمام الخميني.

يتناول سروش "الولاية الأيديولوجية" لا على أنها بمعنى أدلجة الدين وبالتالي أدلجة المجتمع؛ فالأيديولوجية من وجهة نظره أمر حتمي وضروري ومفيد في فترات التأسيس، ولكن بعد تحقيق الاستقرار والنظام في المجتمع فإنه لا يعود للأيديولوجيات أهمية تذكر. فالدين، من وجهة نظر سروش، نظرية فترة التأسيس وكذلك نظرية فترة الاستقرار؛ ذلك لأن الدين يتمتع بمفاهيم وقراءات مختلفة. ومن ذلك يصل سروش إلى وجود فرق بين الأيديولوجيات وبين الدين. فالأيديولوجيات تحدد أهداف حركتها وتتحكم بنشاط الشعب، وتحتاج إلى مفسرين رسميين لها. وبالتالي، فإن أدلجة الدين والمجتمع سرعان ما تظهر فيها الديكتاتورية والأنظمة الشمولية، كما أن العقل والبحث أمران مرفوضان في مثل هذه المجتمعات الأيديولوجية؛ ذلك لأن كل شيء قد تم تحديده ورسمه عن طريق هذه الأيديولوجية، وهو ما يفضي إلى التقليد والتحجر اللذين يحولان دون ظهور أي قراءات مغايرة للأيديولوجية الحاكمة. أما في المجتمعات المثالية فلا يوجد أي شخص أو أية فتوى فوق المساءلة، ويكون تفسير الأغلبية هو التفسير الأصح، ولا يوجد تفسير مطلق أو رسمي أو قاطع للدين.[45]

وحول الحد الفاصل بين الإخلال بالنظام وبين طرح الرؤى حول هذه النظرية يـرى خاتمي أن:

- ولاية الفقيه مقولة دستورية ملزمة لكافة أفـراد المجتمـع، وفي مهاجمتهـا اعتـداء عـلى الدستور في ركنه الركين.
- إن مناقشة نظرية ولاية الفقيه كمقولة علمية فقهية أو كلامية أمر مختلف، يمكن القيام به في الأوساط العلمية، وبالأساليب العلمية، وأدوات المعرفة، بعيداً عـن التحـريض السياسي.
- ليس لأحد الحق في أن يفرض رأيه أو قراءته الخاصة لأي مقولة من مقـولات الـدين أو الإسلام، باعتبارها هي القراءة النهائية والوحيدة، وعلى الآخرين اتباعهـا؛ لأن في ذلك قمعاً لحرية التفكير والتعبير.[46]

الديمقراطية الدينية

انطلاقاً من ذلك يرفض هذا الاتجاه ما يعرف بـ "القراءة الرسـمية" والمناقـضة تمامـاً لأهدافه المتمثلة في تحقيق الديمقراطية وتوسيع المشاركة الشعبية التي يراها أنسب الأنظمة وأنجعها في هذا العصر. فالحكومة الديمقراطية عنـد هـذا الاتجـاه هـي نمـوذج الحكومـة الدينية الوحيد الذي لا يتحول منه الدين إلى أيديولوجية. ويمكن الوصول بهذا النمـوذج إلى الفهم والإدراك الصحيح للمعرفة الدينية.

إن الديمقراطية هي «التوزيع العادل للسلطة وفصل السلطات والمـشاركة الـسياسية وإتاحة المجال للـشعب في تلـك المـشاركة وسـائر الأمـور التـي تـأتي في قالـب الحكومـة الدينية».[47] كما يؤكد سروش أن النظـام الـديمقراطي وسـيلة ولـيس هـدفاً؛ فـ «الكـمال البشري مرهون بمدى قربه من الله تعالى وليس من الديمقراطية أو أي شيء آخر. وإذا كنا نتحدث عن الديمقراطية فلأنها وسيلة لتهيئة المجال لطرح الأفكار والدفاع العقلاني والحر عن العقيدة».[48]

إن جل الفرق بين "الديمقراطية الليبرالية" و"الديمقراطية الدينية"، من وجهة نظر سروش، هو «أن الأولى قائمة على الحرية والميول ورغبات الأغلبية، أما الديمقراطية الدينية فإنها قائمة على أساس الحرية الإيمانية التي تتضمن حقوق البشر والحقوق الدينية».[49] فالديمقراطية الدينية إذن وسيلة لتفعيل دور المجتمع والمشاركة الشعبية وليس في كونها – كما يشير آقاجري معلقاً على رأي الاتجاه الأول – ديمقراطية دينية تكون النخبة الدينية هي المسيطرة؛ لأنها في هذه الحالة لايمكن أن يطلق عليها «ديمقراطية حتى وإن كانت ديمقراطية دينية، ذلك لأنه وإن كانت هذه النخبة تدعي خدمة الشعب فإنها لا محالة ستؤول في النهاية إلى خدمة مصالحها. لذا فيتوجب أن يشارك في تلك النخبة التكنوقراط والمتخصصون وأهل الخبرة ومختلف التخصصات الأخرى»[50] إن هذا النوع من الديمقراطية، من وجهة نظر آقاجري، هو ديمقراطية صورية تأتي من الشعب ولكنها بيد النخبة ولأجل النخبة التي توجه الشعب كيفما تشاء. فنظام الجمهورية الذي تسبغ عليه التبعية لرأي وتوجهات النخبة يفتقر إلى المشاركة الشعبية وإلى إمكانية النقد؛ لأنها توجه وفق رغبات وقرارات النخبة الحاكمة، «إن مثل هذا النوع من المشاركة هي مشاركة من الأعلى ومُسيَّرة ومحكومة بحيث توجه أدواتها لتسير وفق ميول النخبة الحاكمة... إن مفهوم "الشعب" في هذا النموذج مفهوم ضيق ومحدود يقسم فيه مفهوم المواطنة وفق معايير محددة مثل الميول السياسية والدينية والأيديولوجية وأحياناً القومية، ولا يشترط في هذا النوع من الحكومة أن تكون رغبة وقبول الشعب أصلاً وشرعية له، والنخبة الحاكمة هي وحدها التي تدرك الخير والصلاح للشعب».[51] ويؤكد على ذلك سروش بقوله «إن المجتمع الديني الحق هو الذي تأتي فيه الحكومة الدينية قائمة على إيمان الشعب، وتأتي القيم وإرادة الأغلبية على هرم السلطة، وعندها ستكون الحكومة الإسلامية نموذجاً يحتذى به ولن تكون مفروضة من قبل النخبة».[52]

وحول مكانة ودور الشعب يقول خاتمي«اعتقدَ الحكام أنهم يمثلون حالة خاصة، وكأن الله حين ابتدأ الخلق اصطفاهم وخلقهم رؤساء وحكاماً وسلاطين، وأن الناس ملزمون بطاعتهم وتقديم فروض الاحترام. إن هذا اللون من العلاقة لم يكن ليليق بمكانة

الإنسان... إن مكانة المسؤولين جميعاً إنما تنبثق من الشعب، فأصوات المواطنين هي التي تمنح الأهمية لمسؤولي الحكومة... إن تلك الأهمية والمكانة التي يتمتع بها المسؤولون مرهونة بإدراك الشخص الذي يحتل موقع المسؤولية أنه موظف يتولى خدمة الناس، وأن ذلك هو مبرر احتلاله لموقعه، وإدراكه أنه مسؤول أمام الله بالدرجة الأولى وأمام الشعب بالدرجة الثانية».[53]

فالديمقراطية الحقيقية من وجهة نظر هذا الاتجاه هي التي يلعب فيها الشعب دور المراقب على النخبة الحاكمة والقادر على اختيار من يتولى السلطة.

وفي هذا السياق أيضاً يرى محمد خاتمي أن الحكومة التي لا تأتي أسسها قائمة على رغبة الشعب لايمكن قبولها بأي حال من الأحوال؛ فالعالم قد أجمع على قبول السلطة القائمة على رأي الشعب، والخاضعة لرقابته والملبية لاحتياجاته. إن الفكر الحديث للديمقراطية لا يعني ألبتة – من وجهة نظر خاتمي – تعارضها مع الإسلام؛ بل إنها السبيل للخلاص من الحكومات المستبدة.[54]

ويمكن اختزال أسس النظام الديمقراطي الذي يصبو له هذا الاتجاه، كما يطرحها علي رضا علوي تبار، عضو حزب جبهة المشاركة الإسلامية، فيما يأتي:

1. الشعب هو صاحب السيادة والحق في النظام والذي بدوره يستقي شرعيته من هذا الشعب.
2. جميع المناصب في جميع المستويات مقيدة وتحت المساءلة والمحاسبة.
3. فصل المجالات الخاصة والعامة بعضها عن بعض، بحيث تدار المجالات العامة على أساس القانون والأغلبية، أما المجالات الخاصة فتكون مستقلة عن الحكومة.
4. يعكس تدوين وتنفيذ القوانين وإقامة الانتخابات وتشكيل الأحزاب مفهوم "تعزيز المشاركة" وتوسيع دائرة المنافسة.[55]

المشاركة الشعبية

ينادي هذا الاتجاه بضرورة وجود مؤسسات رقابية فعلية على السلطة تعكس دور الشعب السياسي؛ لأن «الشعب أهم ركن في الحكومة الديمقراطية وهو من أوجد الحكومة ويشارك فيها من منطلق الحق أو الواجب الشخصي».[56]

إن تمركز السلطة في يد شخص دون وجود مؤسسة رقابية فاعلة تمثل الشعب يعتبر من وجهة نظر سروش أمراً مخالفاً لدور الشعب والمشاركة الشعبية، وخطراً حقيقياً سواء أكان هذا الشخص عادلاً أم لم يكن. ولتجنب ذلك يرى سروش ضرورة وجود مؤسسة رقابية مستقلة من خارج دائرة السلطة تؤدي إلى خلق حكومة إنسانية مبنية على الحقوق والواجبات البشرية المستقلة للشعب، وهذا لا يتنافى مع الدين، فالإنسان بمجرد كونه إنساناً فإنه يتمتع بحق محاربة الظلم، وبمجرد كونه متديناً فيتوجب عليه محاربة الظلم.[57]

ولتحقيق تلك الرقابة الحقيقية يطالب سروش بضرورة أن يكون "مجلس الخبراء" ممثلاً حقيقياً للشعب، ولن يتحقق ذلك إلا بما يلي:

1. فصل هذا المجلس عن القيادة.
2. يكون ممثلاً لجميع تيارات الشعب، ولا يكون محصوراً في فئة معينة.

وفي هذا السياق يرى عبدالله نوري أن مجلس الخبراء لا يضعف أركان الزعامة بل يدعمها؛ لأن «الرقابة والإشراف تؤدي إلى اكتشاف الأخطاء ومعالجتها. لقد أُعلن في الدستور صراحة مبدأ "الرقابة الشعبية على جميع المسؤولين" دون استثناء».[58] ونظراً لتنوع المسؤوليات الملقاة على عاتق الولي الفقيه يتساءل عبدالله نوري هنا «لماذا لا يكون هناك تنوع في مجلس الخبراء؟ لماذا يجب أن يقتصر فقط على الفقهاء؟ علماً بأن القدرة السياسية للمرشد يجب أن تأتي عن طريق علماء السياسة، وكذا تحديد القدرة العسكرية مرجعها الكفاءة العسكرية، وقس على ذلك».[59]

يرى سروش وجود معضلة وتناقض داخل النظام الإيراني الحالي؛ ففي حين يُعتبر وجود "مجلس" من قبيل مجلس الخبراء يشرف ويراقب سير عمل الولي الفقيه، ويتمتع بصلاحية عزل الولي الفقيه إذا لم يكن أهلاً لذلك المنصب وهو دور حضاري وديمقراطي بلا شك، إلا أنه على الجانب الآخر تستمد جميع مؤسسات السلطة في إيران بما فيها مجلس الخبراء "شرعيتها" من الولي الفقيه، بل ويستطيع هذا الأخير حجب هذه الشرعية عن تلك المؤسسات. إن هذا الأمر سيؤثر بلا شك على الدور الرقابي لمجلس الخبراء. وانطلاقاً من ذلك يرى سروش أنه لا يمكن أن تكون جميع المؤسسات في الحكومة الدينية مبنية على أساس التكليف والحق الإلهي وتستمد شرعيتها من أعلى هرم السلطة، لأن ذلك سيؤدي إلى انتفاء حق الإشراف والرقابة. وبدلاً من ذلك يرى سروش أن الحل الأمثل لتفعيل الدور الرقابي لمجلس الخبراء بصورة سليمة يتمثل في أن يستمد هذا المجلس شرعيته من الشعب، وليس من أعلى هرم في السلطة؛ فمراقبة الحاكم سواء كان حاكماً متديناً أو غير متدين هو الحق الثابت والراسخ للشعب، الذي يمكنه مساءلة ومحاكمة من يقصر من النخبة الحاكمة؛ لأن حق الرقابة والإشراف لا يؤخذ من الحاكم نفسه.[60]

ويمكن تحقيق ذلك – كما يرى محمد خاتمي – بتفعيل المؤسسات المدنية في المجتمع؛ مثل الأحزاب والجمعيات، نظراً لما لهذه المؤسسات من دور في إيصال كلمة الشعب للحاكم. إن المؤسسات المدنية يجب أن يكون أساسها أفراد الشعب. «إن من التجارب الخاطئة التي ظهرت في دول مثل دولتنا هي تشكيل تنظيمات قائمة من الأعلى ووفق المصلحة، وهو السبب ذاته الذي يجعلها لا تستطيع تحقيق علاقة وصلات وثيقة مع الشعب... إننا حينما نؤمن بركن الجمهورية، فإنه يتوجب علينا تهيئة المجال للمشاركة الشعبية. إن للشعب حق التدخل في تحديد مصيره، وليس لأيٍّ كان الحق في انتزاع هذا الحق المشروع للشعب منه».[61]

المجال الثقافي والحرية

تلعب الحرية الفكرية والثقافية عند هذا الاتجاه دوراً مهماً للوصول إلى الفهم والإدراك الصحيحين لمفهوم الديمقراطية، وليس كما يراها اليمين على أنها نوع من "الغزو الثقافي والفكري". إن «أسلوب المعرفة العلمية هو الطريق الصحيح للوقوف في وجه

الفكر الجامد لبعض القوى الدينية المحافظة...إننا نحذر من حرمان الشعب الإيراني من منجزات الآخرين، فالعلوم الإنسانية والمنجزات البشرية هي حق عام للبشرية جمعاء، ولا يمكن حرمان أحد منها...إن الطريق الصحيح للوصول إلى الحق يكمن في حرية التعبير وطرح النظريات المختلفة، مع الأخذ في الاعتبار المعايير الاجتماعية والسياسية».[62]

يميز سروش هنا بين نوعين من الحرية هما:

1. الحرية السلبية.
2. الحرية الإيجابية.

فـ"الحرية السلبية" عنده هي الخلاص من المعوقات مثل التحرر من الغزو الأجنبي أو السلطة المستبدة؛ فالثورة الدستورية مثلاً كانت ثورة مطالبة بالحرية السلبية، وكذلك حركة المقاومة الوطنية في فترة مصدق كانت مطالبة بالحرية ومطالبة بالخلاص من النفوذ البريطاني. إن "الحرية السلبية" هي من المقومات الضرورية للوصول بعد ذلك إلى "الحرية الإيجابية". فمع تحقيق الحرية السلبية تبدأ الحرية الإيجابية وتسعى لخلق وتأسيس مناخ ملائم لجني ثمار ما تحقق، وذلك بتهيئة المجال الفكري والثقافي لهذه الحرية، وإلا فإنها ستتحول إلى فوضى. ولذا فإذا لم تتبع الحرية السلبية - وهي المرحلة الأولى للحريات السياسية- حرية إيجابية؛ فإن هذه الحرية ستأتي منتقصة وستؤول إلى الفساد.[63] وعندما «نتحدث عن الجمهورية الإسلامية، فإنه من الطبيعي أن تكون الحرية والحقوق الفردية والديمقراطية جزءاً من مفهوم هذه الجمهورية».[64]

إن الحرية التي يطالب بها هذا الاتجاه لا تختزل في حرية التعبير والبيان وعقد الندوات فحسب، وإنما "حرية المعارضة" بما فيها حرية معارضة السلطة، وتعدد القراءات الدينية؛ لأن الحرية هي أسمى هبة وهبها الله للبشرية ووسيلة للوصول إلى الكمال.[65]

يقول خاتمي مؤكداً أنه «ينبغي منح الفرصة للرأي العام لأن يطرح أسئلته و يسائل الحكومة في كل شيء، حتى يشعر بالأمان والاطمئنان، ولنعلم بأن بداية كل فكر هي طرح السؤال، وأن طرح السؤال والمساءلة أمر مقدس لا يجوز لنا الاستهتار به».[66]

قوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام

دفعت هذه الرؤية فيما يتعلق بالحرية هذا الاتجاه إلى مناهضة ما يعرف بـ"قوى داخل دائرة النظام" و"قوى خارج دائرة النظام"، فهو أمر يؤدي إلى الانتقاص من قيمة الحرية التي وهبها الله للجميع دون استثناء. وفي هذا السياق يرى سروش أن مسألة قوى داخل وأخرى خارج دائرة النظام يمكن تناولها في نظامين: الأول في الأنظمة الديمقراطية الحديثة والآخر في الأنظمة القبلية. فمفهوم الـ "مع" و الـ "ضد" في النظام القبلي هو مفهوم متعلق بالحقوق، فإذا افترض أن (أ) لا ينتسب لقبيلة (ص) فعندها لن يتمتع (أ) بالحقوق في قبيلة (ص) والعكس صحيح.

أما في الأنظمة الديمقراطية فإن مفهوم الـ "مع" و الـ"ضد" هو مفهوم سياسي بحت لا يتصل بمسألة الحقوق بأي صلة، ويتمتع فيه جميع أعضاء الأحزاب المختلفة بالحقوق السياسية والمواطنة على حد سواء. ولذا فإن المفهوم الديمقراطي لهذه المسألة هو التعددية السياسية، أما في المفهوم القبلي (قراءة اليمين لمفهوم الـ"مع" و الـ"ضد") فتعني التفرقة والتمييز في الحقوق، وهذا أمر مغاير تماماً للديمقراطية وعلى النقيض من العدالة؛ لأن الحرية جزء من العدالة، والعدالة تعني الإيفاء بالحقوق، والحرية جزء من هذه الحقوق.[67]

وفي النهاية، فإنه يمكننا أن نلخص ملامح الفكر السياسي لهذا الاتجاه في النقاط التالية:

1. إن تعدد نظريات السلطة في الفكر الشيعي هو دليل على أنه لا نظرية ولاية الفقيه المطلقة ولا غيرها من النظريات الأخرى تعد ضرورة دينية أو مذهبية أو فقهية.

2. تعد نظرية ولاية الفقيه المطلقة عند هذا الاتجاه مقيدة لدور الشعب في المشاركة السياسية؛ لأن هذه النظرية لا تلتفت لمطالب الشعب ورغبات المجتمع. كما أنها لا تحقق التوازن بين الحقوق والمسؤوليات، فيما يتعلق بصلاحيات الولي الفقيه. فحكومة ولاية الفقيه يجب أن تكون حكومة وكالة وليست حكومة ولاية.

3. ينادي هذا الاتجاه بضرورة التمييز بين الولاية السياسية والولايـة العرفانيـة والولايـة الفقهية للوصول إلى الحكومـة الدينيـة الديمقراطيـة، التـي لـن تتحقـق إلا بالولايـة السياسية التي يقوم فيها الشعب بدور الرقيب على الحكومة؛ ولذا يطالب هذا الاتجـاه بسلطة رقابية من خارج الحكومة.

4. إن لفظ الإسلامية في الجمهورية الإسـلامية لا يـضفي الـصفة الطبقيـة عـلى المجتمـع. فالمقصود من الحكومة الإسلامية هو قيامها على أسس الشرعية الإسلامية وقوانينها.

5. تلعب الحرية الفكرية والثقافية دوراً مهماً للوصـول إلى الفهـم والإدراك الـصحيحين لمفهوم الديمقراطية، وينظر هـذا الاتجـاه للثقافـات الأخـرى نظـرة إيجابيـة، ويعتـبر الاقتباس منها نوعاً من التبادل الثقافي وليس غزواً ثقافياً.

6. يعارض هذا الاتجاه مفهوم قوى داخل وقوى خـارج دائـرة النظـام الـذي يـؤدي إلى الانتقاص من قيمة الحرية التـي وهبهـا الله للجميـع، ويقبـل بهـذا المفهـوم في الأطـر السياسية التي تفسر ذلك المفهوم؛ بمعنى التعددية السياسية، وليس في المفهوم القـبلي الذي يعني التفرقة والتمييز في الحقوق.

الفصل التاسع

الاتجـاه الثالـث

التيار الليبرالي الوطني والوطني الديني*

صُـنف التيار الليبرالي بشقيه الوطني والوطني الديني بعد خروجه مـن الـسلطة مـع هروب بني صدر ضمن قوى خارج دائرة النظام، إلا أنه ظل قريباً منهـا، ولايـزال يحظـى بمؤيدين لفكره، على الرغم من فشله في إيصال أحد رموزه إلى السلطة، إما بسبب امتناعـه عن المشاركة أو نتيجة رفض أهليتهم. وعلى الرغم مما تعرض له هذا التيـار مـن عمليـات إقصاء، فإنه ظل صامداً ومحتفظاً بأجندته السياسية واستطاع بعد فوز خـاتمي في انتخابـات رئاسة الجمهورية عام 1997م الدخول ضـمن القـوى الإصـلاحية؛ الأمـر الـذي أدى إلى إثراء المناخ الفكري والسياسي في إيران. وستتناول الدراسة هنا الرؤى الفكرية لأهم نخبة في هذا الاتجاه وأجندتها السياسية وتصورها الخاص للنظام السياسي في إيران.

مفهوم الحكومة وأسسها

بداية يطالب هذا الاتجاه بضرورة تناول الحكومة في إطارها الطبيعي، فالحكومـة مـن وجهة نظره لا يعدو كونها «إدارة لشؤون المجتمع عـن طريـق تـدوين القـوانين وتنفيـذها

* يمكن تتبع فكر هذا الاتجاه السياسي من خلال التيار الوطني (القوى الوطنية والوطنية الدينية) ويتمثل في:

1. حركة الحرية الإيرانية (نهضت آزادي).
2. حزب الأمة الإيرانية.
3. جماعة إيران الغد (گروه إيران فردا).
4. حركة المسلمين المناضلين (جنبش مسلمانان مبارز).
5. جمعية نساء الثورة الإسلامية.

(لمزيد من المعلومات حول هذه التنظيمات انظر: سلطان محمد النعيمي، التيارات السياسية في إيران، مرجع سابق، ص 102– 113).

بواسطة السلطات الثلاث».[1] أما "شكل الحكومة" فلعاملي الزمان والمكان أثرهما في ذلك، فـ«الدين الإلهي هو دين واحد وجميع الأنبياء والرسل دعوا إلى توحيد الله عز وجل، أما الحكومات فإنها تتعدد وتتشعب وتتمايز عن بعضها بعضاً وتتغير أشكال الحكومات وفق المتغيرات والمعطيات. إن الإصرار على أن الحكومة ذات شكل واحد وإرجاعها إلى السلطة الإلهية هو أمر بعيد عن منطق القرآن».[2] ولذا، فإن حسن يوسف أشكوري - عضو في جماعة إيران فردا وائتلاف القوى الوطنية والدينية وعضو مجلس تحرير المجلة الأسبوعية إيران فردا، وأحد الوجوه البارزة في هذا الاتجاه - يدعو إلى معرفة الحدود الفاصلة بين السلطة المطلقة لله عز وجل على الكون وبين مفهوم الدولة وإدارة المجتمع، فيقول «انطلاقاً من الفكر التقليدي للحكومة الإسلامية، يرى البعض أن السلطة المطلقة منبثقة من الله عز وجل وقد منحها سبحانه لرسوله ﷺ، وانتقلت بعد ذلك إلى الأئمة لتصل في النهاية إلى الفقهاء الجامعي الشرائط، وإننا نعتقد هنا أن خلافة الله على الأرض هي عهدة أوكلت للإنسان والإنسانية، وهو ما يؤكده محمد باقر الصدر والدكتور علي شريعتي».[3]

كما يدعو هذا الاتجاه كذلك إلى مراعاة "التنوع الطائفي"، وعاملي "الزمان والمكان" عند طرح تصور لنظام الحكم، فمفهوم الحكومة هو «إدارة مجتمع متعدد ومتنوع الأطياف تراعي فيه الحكومة هذا التنوع وهو ما يحفظ لها مكانتها، ولا يجب أن ترتبط تلك الحكومة بديانة أو عقيدة أو أيديولوجية النخبة الحاكمة. إنه لايمكن إنكار أثر العقيدة أو الديانة أو الأيديولوجيا على الحكومات؛ غير أن ذلك التأثير يجب أن يأتي بصورة غير مباشرة».[4] فالمجتمع، من وجهة نظر عزت الله سحابي - أمين عام جماعة إيران فردا - نسيج من أفراد وجماعات وأطياف متعددة، تختزل كل جماعة من هذه الجماعات بدورها فكراً وعقيدة ومصالح خاصة، وتحاول جاهدة صياغتها في صورة قرارات حكومية أو قوانين أو مواد دستورية تعكس رؤاها الفكرية تلك؛ ولذا ففي حالة وصول أي من تلك الجماعات للسلطة، فإن ذلك لا يعني إلغاء بقية الجماعات الأخرى وفرض أيديولوجيتها كأيديولوجيا رسمية، بل يجب أن يكون فكر جميع أطياف المجتمع مؤثراً في السلطة، ويجب أن يظهر ذلك بوضوح في الحكومات التي تتعاقب على السلطة.[5]

لا ينكر هذا الاتجاه "أثر الدين في المجتمع" وجميع نواحي الحياة ويرى إبراهيم يزدي -أمين عام حركة الحرية- أن علاقة الدين بالسلطة والدولة قد جاءت بوصفها نتاجاً طبيعياً لواقع المجتمع الإيراني، وردة فعل طبيعية لتجربة الثورة الإسلامية الإيرانية، فقد «أسهمت الثورة (1979م) وانهيار الاتحاد السوفيتي الاشتراكي في انتشار الحركات الشعبية ذات التوجهات الدينية، التي سعت إلى تحويل توجهاتها وأيديولوجياتها إلى نظريات سياسية يقوم عليها نظام الحكم».[6] كما يربط إبراهيم يزدي علاقة الدين بالدولة كذلك بعاملي الزمان والمكان؛ فـ«موضوع من قبيل علاقة الدين بالدولة لا يعني أنه لم يطرح من قبل، وإنما لابد من تناوله في كل مرة في ظل التطورات التي طرأت على المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومراعاة النظم السياسية الجديدة حول الحكومة والدولة. إن الإجابات التقليدية لن تكون شافية؛ لأن مواضيع كهذه لابد من تناولها في إطار الزمان والمكان الذي تعايشه».[7]

إن عاملي الزمان والمكان قد دفعا إلى ظهور تحولات جذرية في بنية السلطة السياسية والحكومية في كثير من دول العالم، ومن جملتها الدول الإسلامية، وهو ما له إسقاطات بطبيعة الحال على علاقة الدين بالسلطة، «فلو افترضنا أن هناك علاقة بين الدين والدولة في العصر القاجاري؛ فإن تلك التصورات التي طرحت حول طبيعة العلاقة قد عكست التفسير والطابع الخاص لما يتناسب مع تلك الفترة بما تحمله من خصوصيات مغايرة لما هي عليه الآن».[8] وفي هذا السياق يقول حسن أشكوري «إن الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي منح بموجبها الله سبحانه الإنسان الخلافة على الأرض، وتراعى فيها الأحكام الدينية في سائر المجالات. إن الحكومة الإلهية هي التي تقوم وفق المسؤولية المشتركة في المجتمع، وهي ليست حكومة فرد أو فئة خاصة، إنها حكومة تمثل الحق الطبيعي للشعب. أما فيما يتعلق بشكل الحكومة فإننا ندع المكان والزمان ليفرضا ذلك النوع من الحكومة، ولذا فلا يمكننا اعتبار الحكومة الإسلامية القائمة على النظام الملكي غير صحيحة، أو أن النظام الجمهوري صحيح. إن المعطيات وعاملي الزمان والمكان هي التي تحدد شكل الحكومة».[9]

إن اعتبار الحكومة الإسلامية "ظاهرة غير دينية وليست نتاج المجتمع المتدين" يعد، من وجهة نظر إبراهيم يزدي، أنسب طريقة لدراسة علاقة الدين بالدولة. فالحكومة الإسلامية والفلسفة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي هي نتاج "القيم الدينية"، وليست نتاج "المصادر الإسلامية الأصيلة". ولذا «يتضح في سلوك الفرد المتدين، سواء السلوك الفردي أو الجماعي، تأثره بالمعتقدات الدينية. وقد ظهرت القيم الإسلامية واضحة فيما يتعلق بالسلطة السياسية وإدارة المجتمع، وظهر نوع من الحكومات عرف بالحكومة الإسلامية يتمتع بخصائص معينة، تولى فيه المسلمون مهمة تأسيس مؤسسات وهياكل هذه الحكومة من خلال اجتهاداتهم وآرائهم الفكرية وليست وفق نصوص دينية محددة».[10]

إن عدم وجود نصوص دينية صريحة حول ما يتعلق بتحديد إطار معين للسلطة السياسية يفند – حسب رؤية هذا الاتجاه – إدعاء البعض (الاتجاه الأول) بأن الحكومة الإسلامية القائمة على نظرية ولاية الفقيه في إيران هي حكومة ولاية إلهية لا يمكن انتقادها، لأنها كما يرى عزت الله سحابي ليست مؤسسة عليا، وإنما نظام سياسي يُحكم تحت مسمى حكومة و«عندما يستطيع المسلمون أو المتدينون أن يحققوا الأغلبية؛ فإننا لابد أن نطلق على تلك الحكومة مسمى حكومة المتدينين، وليس الحكومة الإسلامية»؛[11] ويكمن السبب في ذلك في أن تلك الفئة، التي تصدرت الحكومة الإسلامية، غير معصومة من الخطأ. وعندما يصبح هؤلاء -والحديث لايزال لسحابي- ممثلين للإسلام أو ممثلين لله عز وجل على الأرض؛ فلن يتمكن أحد من معارضتهم وانتقادهم، وسيُسبغ على هذه الحكومة نوع من الهالة والقداسة، وهو ما يشكل خطراً في حد ذاته، فقد «أثبتت العشرون سنة المنصرمة في إيران، أن الحكومة التي تحكم باسم الدين، لا تأخذ منه سوى صورة ظاهرية، وتؤدي بالتالي إلى مزيد من الانحطاط داخل المجتمع في الناحية الإيمانية».[12]

يذهب إبراهيم يزدي الى أن المجتمعات التقليدية، التي تأخذ الديكتاتورية والاستبداد منها كل مأخذ، يكون "تأثير المعتقدات الدينية" فيها على شكل الحكومة ومضمونها بصورة أقل مقارنة بسائر المجالات الأخرى، مثل المجال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، حيث يقع الدين في ظل هذه الأنظمة تحت السيطرة المطلقة للسلطة

السياسية. ووفقاً لمصالح هذه السلطة تقوم بتفسير الدين وتقدمه للمجتمع في نظرة أحادية وفي «مثل هذه العلاقة بين الدين والدولة، أو في الواقع أسلمة الدولة ستتحول تلك العلاقة في النهاية إلى علاقة بين السلطة السياسية وممثليها الرسميين بهدف الاستفادة من الحس الديني للشعب وترسيخ السلطة».[13]

إن رفض مثل تلك العلاقة بين الدين والدولة لا يعني مطلقاً، عند إبراهيم يزدي، رفض الدين، ويدلل على ذلك أنه حينما أسقط الأوربيون حق سيطرة الكنيسة على الشعب وتحولت السلطة من أعلى هرم السلطة إلى قاعدة هرم السلطة؛ لم يكن ذلك انقلاباً على القيم الدينية وإنما كان انقلاباً على الديكتاتورية والتسلط التي كانت تمارسها الكنيسة فـ«هناك الكثير من القوانين الحالية في أوربا تعود جذورها إلى الديانتين اليهودية والمسيحية. لقد ساهم تعزيز الديمقراطية في أوربا إلى ظهور نمط جديد من البحث والدراسة والاطلاع في الدين، وظهر بالتدريج نوع جديد من العلاقة بين الدين والدولة».[14]

إن وجود حكومة حسب مفهوم الحكومة الإسلامية لا يهدف كما يرى عبدالعلي بازرگان – عضو حركة الحرية الإيرانية – إلى الوصول إلى السلطة بهدف التسلط السياسي. إن مبدأ الشورى يعتبر أهم مبادئ الحكومة الإسلامية، وتكمن أسمى أهداف المجتمع في السعي للوصول إلى النضج السياسي، والسلطة المبنية على تقرير المصير، والشورى، واحترام الآخر وقبوله.[15]

ولتحقيق الحكومة المنشودة، فإنه يتوجب كما يرى هذا الاتجاه عدم الخلط بين "القوانين الوضعية" و"القوانين الإلهية"؛ فالشؤون الإنسانية من قبيل الاقتصاد والسياسة والسلطة ونظام وشكل الحكومة تقع ضمن "القوانين الوضعية" التي تتفاعل مع مقتضيات وظروف العصر، وهي التي يتولى فيها الشعب بنفسه إدارة شؤونه، مراعياً فيها ضوابط وقواعد "القوانين الإلهية". ولاشك أن هذه القوانين الوضعية تتغير وتتبدل بتعاقب الحكومات، وتكون الحكومة أداة لإدارة شؤون المجتمع وليست حكومة إلهية الحاكم فيها ظل الله على الأرض، ويكون اختيار الحاكم فيها بالاقتراع الشعبي وليس كما يقال امتيازاً إلهياً.

إن الفرق بين السلطة الإلهية والسلطة الشعبية يكمن في أن اختيار الأنبياء والرسل عليهم السلام يكون من الله عز وجل، وسلطة هؤلاء سلطة إلهية، أما في المجتمعات التي تسود فيها "السلطة الشعبية" فللشعب القول الفصل في اختيار حاكمه عن طريق الأغلبية. لقد اعتبر سيدنا علي – رضي الله عنه – أن أهم الواجبات والحقوق التي حددها الله عز وجل هي تلك الحقوق والواجبات المتبادلة بين الشعب والحكومة، وتكون هذه العلاقة معاهدة ووكالة. ولذا يتساءل عبدالعلي بازرگان هنا «كيف يمكن لفئة معينة أن تؤسس شرعيتها بعيداً عن الشعب؟... إن الله عز وجل مصدر السلطة في "السلطة الإلهية"، أما في "السلطة الشعبية" فإن الشعب هو مصدر السلطة؛ ذلك لأن "السلطة الإلهية" هي استحقاق وجدارة، أما السلطة الشعبية فتكون بالمشاركة والمساهمة، وقد كفل الله لعباده الحرية والاختيار».[16]

النظام الديمقراطي

يعتبر النظام الديمقراطي عند هذا الاتجاه هو أفضل الأنظمة في الوقت الراهن للوصول إلى الحق والعدل باتفاق جميع فقهاء السياسة، «ليس لأنه خال من النواقص، وهو ما يعترف به مؤيدوه، وإنما من حيث إن السلطة في هذا النظام نابعة من رأي الشعب الذي يتمتع بحق العزل والتعيين ومراقبة الحكومة».[17] لقد جاء الدين الإسلامي لإرساء العدل وإحقاق الحق، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بحكومة قوية ومقتدرة قائمة على ما جاء به الرسل عليهم السلام، ومن الطبيعي أن يكون لهذه العدالة الإسلامية والدينية آلية وطريقة لتحقيقها تتمثل في حكومة قادرة على إرساء العدل. إن «الديمقراطية هي الوسيلة المثلى لإدارة حياة المسلمين في ظل ظروف ومستجدات هذا العصر. فإذا كان الهدف الديني يسعى لتحقيق العدالة، فإن هدف الديمقراطية يكمن في بناء سلطة سياسية قادرة على تحقيق العدالة بواسطة مختلف الأدوات من قبيل الحرية والتعددية. ولذلك فالدين والديمقراطية يسعيان لهدف واحد؛ ألا وهو العدالة. ولذا فلا توجد عدالة دينية بدون الاستفادة من الأساليب الديمقراطية... إننا نؤمن بالحكومة الإسلامية، غير أنها لن تكون مجدية وعملية في وقتنا الحاضر ما لم تستعن بالأساليب الديمقراطية للإدارة».[18]

لعل أهم الأسباب التي تعود إلى اعتبار النظام الديمقراطي أفضل الأنظمة من وجهة نظر أشكوري هي:

1. تجلي المشاركة الشعبية والانتخابات بصورة أفضل مقارنة بالأنظمة الاستبدادية.
2. تمتع الشعب في هذا النظام، منذ تأسيسه، بحق المشاركة والرقابة على النخبة الحاكمة.
3. التقدم في المجالات الأخلاقية والفكرية والعلمية والاقتصادية والثقافية.
4. ظهور النظام السياسي بصورة أكثر استقامة ونضجاً.
5. عمق الترابط الاجتماعي والوحدة الوطنية والاجتماعية.[19]

غير أن ما يؤكد عليه حسن أشكوري هنا هو ضرورة ممازجة هذه الديمقراطية بالصيغة الدينية الإسلامية؛ لأن «السلوك الديني للمسلمين لايمكن أن يتحقق بدون "المجتمع المتدين"، ولا يمكن أن يتحقق هذا النوع من المجتمع دون وجود "الحكومة الدينية". لأن الدين يكون عامل إلهام للفكر والأيديولوجيا الموجهة والمرشدة لعمل السلطة. ولابد أن نشير هنا إلى أن الحكومة الدينية هي ضرورة عملية واستراتيجية نابعة من الضرورة، وليس التزاماً أيديولوجياً وعقائدياً لأحكام الدين».[20] ولذلك يؤكد أشكوري ضرورة التمييز بين "الحكومة الدينية" و"الحكومة الفقهية"؛ فـ«الحكومة الدينية هي مجموعة من القيم والمفاهيم والإجراءات التي تستقي من الدين مصادرها، وتظهر تلك القيم والمفاهيم بصورة واضحة في الدستور. أما الحكومة الفقهية فهي الحكومة التي تعتمد على الفقه في جميع قوانين وقرارات السلطة القضائية والتشريعية؛ وعندما يكون الأمر كذلك فإنها لا محالة ستتحول إلى حكومة فقهاء».[21]

إن الحكومة الإسلامية عند هذا الاتجاه، هي كسائر الحكومات الأخرى، تعتمد على الشعب، ولذا فإنه لا يصح القول إنها حكومة إلهية غير مسؤولة أمام الأمة. إن الحكومة الإسلامية "حكومة شعبية مدنية تعددية ديمقراطية" قائمة على رأي ورقابة الشعب الذي يكون المسلمون فيه هم الأغلبية في هذا الشعب. وانطلاقاً من ذلك يرى هذا الاتجاه «أن "الحكومة الديمقراطية الإسلامية" هي المسمى الأفضل الذي ينشده، حيث يكون لفظ

"إسلامية" فيها في جانب المحتوى وفلسفة ورسالة الفكر، أما لفظ "ديمقراطية" فيؤكد على الوطنية، ورأي الشعب الحر، وحق الرقابة وتدخل الشعب المباشر وغير المباشر في سائر الأمور عن طريق القوانين والضوابط».[22]

المشاركة الشعبية

أما فيما يتعلق بدور الشعب في الحكومة الإسلامية فيرى إبراهيم يزدي أن النظام السياسي الإيراني الحالي قائم على ركنين أساسيين هما: الجمهورية والإسلامية. يقوم ركن الجمهورية على قبول السيادة الشعبية والديمقراطية، وإذا كانت بعض الرؤى ترى أن الشعب قاصر، فإن الثورة الإسلامية الإيرانية - كما يرى إبراهيم يزدي - أكدت على ركن الجمهورية، أي على الديمقراطية وتم الاعتراف رسمياً بالسيادة الشعبية من حيث هي امتداد للسلطة الإلهية. فمبدأ الجمهورية يدل على أن شكل ومضمون النظام يكون وفق رأي الشعب، ومن الطبيعي للجذور الإسلامية في إيران التي تمتد إلى 1400 عام أن تكون لها بصمتها على شكل النظام ومضمونه.[23]

الدستور

يعتبر الدستور في فكر هذا الاتجاه انعكاساً للعملية الديمقراطية فـ«الدستور عنصر ضروري في كل زمان ومكان على الرغم من وجود القرآن والسنة وأحاديث الأئمة؛ لأنه دائماً ما تحدث مستجدات في كل زمان ومكان تستلزم إصدار قوانين لتنظيمها، ولذا فالدستور الإسلامي الذي يراعى فيه الأغلبية هو الدستور المنشود».[24]

يرى هذا الاتجاه أن هناك عوامل لها تأثيرها على الدستور عند تدوينه بحيث يعكس المتغيرات السياسية والاجتماعية في المجتمع، كما يلعب عنصرا الزمان والمكان دوراً عند تدوين الدستور؛ فعلى سبيل المثال عند تدوين الدستور الإيراني بعد الثورة، كان للجو الثوري الخاص والعناصر الثورية والعلاقة الخاصة بين القيادة والشعب دور في ظهور الدستور بهذه الصورة. كما يقع الدستور كذلك تحت تأثير ثقافة المجتمع التي تعد من

الثوابت وتشكل هوية لهذا المجتمع، ولذا تأخذ الهوية الوطنية والثقافة الوطنية مكانتها الخاصة في الدستور. وعلى الرغم من أن الإسلام «يتمتع بالسمة العالمية والوطنية والقومية إلا أن إعلان لفظ إسلامية في الجمهورية الإيرانية لا يعني مطلقاً إغفال وإلغاء العنصر الوطني في الدستور. لقد جاء الدستور الإيراني ليؤكد مبدأ الوحدة الوطنية وحفظ وسلامة الأراضي الإيرانية».[25]

وحول إمكانية تغيير الدستور وتعديله يرى إبراهيم يزدي أن الدستور ليس وحياً منزَّلاً، فالدستور يقع تحت تأثير عاملي الزمان والمكان، ولذا كان من الطبيعي أن تظهر فيه بعض النواقص، مما يفضي - كما أثبتت التجارب - إلى ضرورة وضع متممات للدستور؛ فعندما «تتغير وتتبدل الظروف المحيطة المصاحبة لتدوين الدستور، فإنه لا يمكن التعامل مع هذا الدستور في ظروف أخرى؛ لأن ذلك أمر غير منطقي وغير مقنع».[26]

قوى داخل دائرة النظام وقوى خارج دائرة النظام

يعارض هذا الاتجاه تقسيم القوى السياسية الإيرانية إلى قوى داخل دائرة النظام وأخرى خارجها؛ فهذا بلاشك يتعارض مع فكرة السعي لتوسيع المشاركة السياسية، وإعطاء الجميع فرص المشاركة، ومثل هذه التقسيمات لن يكون لها سوى آثار سلبية، سواء على المدى القريب أو البعيد. ويرى إبراهيم يزدي أنه إذا «أردنا التمييز بين تلك القوى، فإنه لابد وأن يكون ذلك التقسيم قائماً وفق معيار الإيمان بسيادة الشعب من عدمه ومبدأ الجمهورية في النظام...إن قوى داخل دائرة النظام هي القوى الملتزمة بالدستور. أما قوى خارج دائرة النظام فهي تلك التي لا تؤمن بنظام الجمهورية ولا تؤمن بالمساواة بين سائر المواطنين».[27]

ويمكن إجمال الفكر السياسي للاتجاه الثالث فيما يلي:

1. يطالب هذا الاتجاه بضرورة تناول الحكومة في إطارها الطبيعي؛ فالحكومة من وجهة نظره ليست سوى إدارة لشؤون المجتمع عن طريق تدوين القوانين وتنفيذها بواسطة

السلطات الثلاث. كما أن الإصرار على أن الحكومة ذات شكل واحد وإرجاعها إلى السلطة الإلهية أمر بعيد عن منطق القرآن.

2. لا ينكر هذا الاتجاه أثر الدين في المجتمع وجميع نواحي الحياة، فعلاقة الدين بالسلطة والدولة تعتبر نتاجاً طبيعياً لواقع المجتمع الإيراني وردة فعل طبيعية لتجربة الثورة الإسلامية الإيرانية.

3. إن الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي منح بموجبها الله سبحانه الإنسان خلافة الأرض، وتراعى فيها الأحكام الدينية في سائر المجالات، وبذلك فهي ظاهرة غير دينية.

4. إن عدم وجود نصوص دينية صريحة فيما يتعلق بتحديد إطار معين للسلطة السياسية يفند إدعاء البعض (الاتجاه الأول) اعتبار الحكومة الإسلامية القائمة على نظرية ولاية الفقيه في إيران حكومة ولاية إلهية لا يمكن انتقادها.

5. يعتبر النظام الديمقراطي عند هذا الاتجاه هو أفضل الأنظمة في الوقت الراهن للوصول إلى الحق والعدل. ويطالب هذا الاتجاه بضرورة ممازجة هذه الديمقراطية بالصيغة الدينية الإسلامية.

6. تلعب المتغيرات السياسية والاجتماعية دوراً في تدوين الدستور، كما يكون للهوية والثقافة الوطنية مكانة خاصة في الدستور.

7. يرى هذا الاتجاه أن مفهوم قوى داخل وخارج دائرة النظام يجب أن يبنى على الإيمان بسيادة الشعب ومبدأ نظام الجمهورية في النظام والالتزام بالدستور.

الخاتمة

لا شك أن دور الدين وأهميته في إيران يتجلى بوضوح من خلال الرؤى الفكرية لهذه الاتجاهات التي أتى البحث على ذكرها، فاستقاء شرعية السلطة من نائب الإمام الغائب (الفقيه) قد فرض على مختلف الاتجاهات تطويع فكرها لتتماشى مع تلك الشرعية. فحتى الأنظمة الملكية التي تعاقبت على إيران بعد الإسلام لم تستطع أن تنسلخ من ذلك الموروث الديني في المذهب الشيعي، وراحت تتودد للمؤسسة الدينية في سبيل نيل ذلك المسوغ الشرعي لسلطتها. غير أن ذلك التقارب لم يكن بلا قيد، فقد ظل ذلك التقارب قائماً على تمكين تلك السلطة، وهو ما جعل الأنظمة الملكية تتقرب إلى فئة من الفقهاء في المؤسسة الدينية دون غيرهم، وذلك عن طريق انتقاء من يؤيد سلطتهم.

وبعد إقرار نظام الجمهورية الإسلامية في إيران عقب الثورة، أصبح هذا النظام خاضعاً تماماً لنظرية ولاية الفقيه، وأصبحت جميع مؤسساته تستقي شرعيتها وقانونيتها من تلك النظرية. كما أثبتت الأحداث، وبشهادة شخصيات من داخل النظام نفسه، أن دور "المصلحة" و"الوصول إلى السلطة" من عدمه يلعب دوراً في قراءة مختلف الاتجاهات لهذه النظرية. ولكن ما لابد من الإشارة إليه هنا أن معارضة التطبيق العملي لهذه النظرية في إيران حالياً لا تمثل تمرداً على دور الدين والمذهب الشيعي الإثنى عشري في إيران. فقد استفادت تلك الاتجاهات من تنوع النظريات السياسية في المذهب الشيعي، لتنتقي من تلك النظريات ما يتماشى مع رؤاها الفكرية السياسية فتبتعد بذلك عن اتهامها بالتمرد على الدين والمذهب الشيعي. ولا أدل على ذلك من فشل التنظيمات اليسارية التي تبنت الفكر الماركسي من الاستمرار بعد الثورة، في حين أن هذا الفكر من حيث كونه فكراً، قد حظي بنوع من التأييد بعد أن وظفه التيار التقدمي الإسلامي ممثلاً في علي شريعتي وغيره من الذين مازجوا بين الأفكار اليسارية والدين الإسلامي، حتى خرجوا بما عرف بالاشتراكية الإسلامية. كما تمكنت القوى الوطنية الدينية من تطويع الرؤى الليبرالية وفق أطر دينية ساعدت في ظهور طبقة دينية وشعبية مؤيدة لذلك الفكر الليبرالي. وعلى الرغم من تهميش هذه القوى بعد الثورة فإنها لاتزال تحتفظ بقاعدة شعبية مؤيدة لها حتى الآن.

ويتجلى بوضوح "دور المصلحة" في مواقف الاتجاهات من نظرية ولاية الفقيه المطلقة المعمول بها في إيران، والتحولات الجذرية في رؤى تلك الاتجاهات عند وصولها إلى السلطة وابتعادها عنها، ويظهر هذا بوضوح داخل "قوى التيار الديني الحاكم". فعلى سبيل المثال أدت سيطرة قوى اليسار الديني الحاكم على السلطة في السنوات الأولى من عمر الثورة، وتأييد آية الله الخميني لها، إلى تلاقي مصلحة هذا التيار مع تأييد ولاية الفقيه المطلقة للخميني، باعتبار أن ذلك سيضمن لها الاستمرارية والتأييد من أعلى سلطة في النظام الإيراني والاستفادة من التأييد الشعبي القوي للخميني والامتثال لأوامره، فرفضت هذه القوى تقنين السلطة المطلقة للخميني أو تأطيرها بالدستور، في حين طالب اليمين الديني – نظراً لارتباطه الوثيق بالبازار ورفضه سيطرة الدولة على الاقتصاد والرؤى الاشتراكية التي جاء بها اليسار الديني والتي لا تتماشى ورؤاه الاقتصادية – بتقنين سلطة الولي الفقيه وتأطيرها بالدستور، وعارض ولاية الفقيه المطلقة للإمام الخميني التي ساعدت اليسار الديني الحاكم في تنفيذ رؤاه الاقتصادية. ولكن وبعد خروج اليسار الديني من السلطة ووفاة آية الله الخميني ووصول آية الله خامنئي إلى منصب المرشد العام للثورة فرضت تلك المستجدات واقعاً جديداً جاء على خلاف المواقف السابقة لتلك القوى انطلاقاً من مصلحتها، الأمر الذي دفع بتلك القوى إلى إعادة النظر في مواقفها السابقة، وحدث نوع من تبادل الأدوار بين اليمين الديني واليسار الديني. غير أن إعادة النظر تلك لم تكن خروجاً عن أطر الفكر السياسي الشيعي، حيث تبنى اليسار الديني – بعد إعادة النظر تجاه مواقفه من الفكر الشيعي – نظريات سياسية تؤكد أصالة الإمامة في السلطة، وفي المقابل تعطي للشعب دوراً في هذه السلطة. فنادوا بسلطة تستقي شرعيتها من السلطة الدينية والسلطة الشعبية، لتقترب الرؤى الفكرية السياسية للسلطة عند هذا الاتجاه مع رؤى الاتجاه الثالث – القوى الوطنية والوطنية الدينية – التي ماانفكت تؤكد الدور الفعال للدين، وأن إعادة النظر في نظرية ولاية الفقيه ورفض حكومة الفقهاء لا يعني التمرد على الدين ورفض تشريعاته، إنما السبب وراء رفض الحكومة الفقهية يكمن في أن مثل هذه الحكومة تؤدي إلى حرمان فئة عريضة من الشعب الإيراني من المشاركة في السلطة، في حين بدأ اليمين إعادة قراءته لولاية الفقيه المطلقة وأخذ يدافع عنها بعد أن كان ينادي بالمولوية الإرشادية في العقد الأول للثورة.

وفي مثال آخر حول دور المصلحة في مواقف القوى المختلفة في إيران، يمكن الإشارة إلى أنه عندما بدأ هاشمي رفسنجاني السعي لفتح الباب أمام الاستثمارات الأجنبية وتحديث النظم الاقتصادية في إيران، لم يبدِ مجلس الشورى، ذو الأغلبية اليمينية، في دورته الرابعة تعاوناً مع حكومة رفسنجاني بعد أن أدركت قوى اليمين المحافظ خطر تلك الخطوات على الشراكة الوطيدة مع قوى البازار، وهو ما أدى إلى ظهور اليمين الحديث أو المعتدل بعد أن فقد الانسجام مع اليمين المحافظ.

ومما لاشك فيه أن قراءة كل اتجاه للفكر السياسي الشيعي وتوظيفه في دعم الرؤى السياسية الفكرية الخاصة به يعد في حد ذاته معضلة وإشكالية في إيران، ليس من منطلق رفض الدين وفصل الدين عن الدولة – وهو أمر أثبت فشله في إيران، مؤكداً على عمق دور الدين في المجتمع الإيراني – بل على العكس تماماً؛ إذ إن طرح نظريات سياسية تتماشى مع الفكر السياسي الشيعي حول السلطة هو أمر إيجابي للقوى التي تسعى لتحويل فكرها السياسي إلى نظرية سياسية يمكن تطبيقها في إيران لأنها ستراعي بذلك خصوصية المجتمع الإيراني الشيعي الذي من الصعوبة أن ينسلخ عن موروثه الديني والثقافي. ولكن تكمن المعضلة في القوالب الجامدة لفكر كل من يصل إلى السلطة، ويجعل من فكره السياسي فكراً رسمياً يجُبّ بقية الرؤى السياسية الأخرى، ويعتبر التطاول على فكره خروجاً عن خط الإمامة.

إن "القراءات المتعددة للدين" و"ماهية السلطة" قد خلقت معها صعوبة في تقارب الرؤى الفكرية وتحديداً الرؤى الفكرية للاتجاه الأول مع الرؤى الفكرية للاتجاهين الآخرين اللذين تقاربت رؤاهما الفكرية السياسية مع بعضهما البعض تجاه السلطة خلال العقد الثاني من الثورة، وتبلور ذلك التقارب في التحالف الواسع الذي جمع اليسار الديني مع اليمين الوسط (الاتجاه الثاني) بالقوى الليبرالية (الاتجاه الثالث) فيما عرف بتكتل الثاني من خرداد بعد عام 1997م، أي بعد فوز خاتمي برئاسة الجمهورية، وبدأ معها استخدام مصطلحي المحافظين (الاتجاه الأول) والإصلاحيين (الاتجاه الثاني والاتجاه الثالث) وهما

مصطلحان دأب على استعمالها المهتمون بشؤون إيران لتصنيف تلك القوى بعد عام 1997م، غير أن هذين المصطلحين لا يعكسان الواقع على الأقل من وجهة نظر الاتجاه الأول. فإذا كان الاتجاه الثاني يدافع عن تعدد القراءات الدينية وتنوعها، ويرى أن تعدد آراء الفقهاء حول ماهية الحكومة الإسلامية وتنوع مشاربها تؤكد أن أياً من وجهات النظر هذه لا تُعد ضرورة دينية، ولا مذهبية، ولا فقهية، ويمكن لأي شخص الاعتقاد بأي نظرية يشاء ويدافع عنها ويضع كل من لا يعتقد بها في زمرة المتشددين المعارضين للإصلاح؛ فإن الاتجاه الأول يرى في المقابل أن التطاول على نظرية ولاية الفقيه المطلقة تعدٍ على الإمامة ورفض للسلطة الدينية، ويرى أن الإصلاحات التي ينشدها من يُدعون بالإصلاحيين أمراً يهدف إلى تهميش الدين وإلغاء القيم الدينية.

كما انسحب هذا الأمر كذلك على "المجال الثقافي"، وكذلك على قضايا من قبيل رؤية كل اتجاه للآخر، وتبلور ذلك فيما عرف بمفهوم "قوى داخل وقوى خارج دائرة النظام" حيث أخذ كل اتجاه يوظف ذلك المفهوم بحسب رؤاه الخاصة ومدى قربه أو بعده من السلطة، كما لعبت المصلحة بلاشك هنا دورها في ذلك. فإذا كان التيار الديني الحاكم مع بداية الثورة قد صَنفَ قوى التيار اليساري من خارج التيار الديني ضمن القوى المناوئة للنظام وخارج دائرة النظام وهمش كذلك دور التيار الليبرالي لعدم تأييده ولاية الفقيه وتباين رؤاه مع رؤى التيار الديني الحاكم، فقد انسحب مفهوم قوى داخل وخارج النظام ليصل إلى قوى التيار الديني الحاكم فيما بعد؛ فبعد وصول اليمين للسلطة بدأ هذا الأخير بإبعاد رموز اليسار الديني من السلطة، الذين كانوا يوصفون بالمتشددين في تلك الفترة، وأخذ يضع معايير جديدة في تصنيفه لمفهوم قوى داخل وخارج دائرة النظام، فأصبح كل من يهاجم ويرفض نظرية ولاية الفقيه المطلقة يحسب من قوى خارج دائرة النظام.

إن الإشكالية التي تكمن وراء عدم تلاقي الفكر السياسي بين مختلف الاتجاهات، تتمثل في أن وصول أي من تلك القوى للسلطة يجعلها تسعى لفرض رؤاها السياسية دون أن تلتفت لقراءات القوى السياسية الأخرى، وتجد في قراءتها الخاصة للفكر السياسي الشيعي القراءة الصحيحة دون غيرها من القراءات.

إن صعوبة فهم النظام السياسي في إيران يجعل استشراف مستقبل هذا النظام بلاشك أكثر صعوبة، ولكن ومن خلال الصورة العامة يمكن القول إن التغيير في إيران من الصعب أن يأتي من خارج إيران، فما شهده العالم في العراق وفشل الديمقراطية المفروضة من الخارج يجعل من الصعب إقدام القوى الأجنبية على تكرار ذلك في إيران؛ لأن الحالة الإيرانية أصعب من العراق، وهو ما تدركه القوى الفاعلة في العالم جيداً. كما أن التغيير في نظام ولاية الفقيه – وليس تغيير النظام المعمول به في إيران – لن يتأتى في الغالب إلا عن طريق نظرية سياسية شيعية بديلة لها. أما مسألة فصل الدين عن السياسة في إيران وتنازل المؤسسة الدينية عن السلطة فهو أمر يمكن اعتباره بعيد المنال. كما أثبت كذلك من أطلقوا على أنفسهم بالإصلاحيين أن تحقيق إصلاح جذري وسريع في إيران أمر غير وارد، واتضح ذلك من خلال فشلهم الذريع في تحقيق أدنى الشعارات التي أتت بهم إلى السلطة وأدى ذلك الفشل إلى عودة العزوف واللامبالاة بين شريحة واسعة من الشعب الإيراني، مما ترك المجال مفتوحاً لعودة الاتجاه الأول إلى السلطة التنفيذية وقبلها التشريعية بعد أن فشل الفريق الآخر في تحقيق شعاراته بواسطة تلكما السلطتين؛ لأنهما سلطتان أضعف من أن يقفا أمام سلطات مجالس أخرى مثل مجلس صيانة الدستور وفوقه سلطة الولي الفقيه التي تستقي جميع السلطات شرعيتها منها.

إن مسألة "تغيير النظام"، أو لنكن أكثر تحديداً "إضفاء مزيد من هامش المشاركة في الحياة السياسية"، من الصعوبة بمكان حدوثه من الخارج. قد يكون الضغط الخارجي عاملاً مهماً في تسريع عملية توسيع المشاركة، ولكن يجب ألا يكون على شكل تهديد لإيران، فكما هو معروف يؤدي الخطر الخارجي إلى توحيد الصف الداخلي ويعتبر من يشذ عن الاتجاه العام (أي التوحد في مواجهة الخطر الخارجي) خائناً ومتعاوناً مع العدو، وهذا ما يؤدي إلى نتائج عكسية في العملية السياسية الإصلاحية. ولعل أهم دليل على ذلك إصدار آية الله الخميني قراراً بوقف أنشطة التنظيمات والأحزاب عند اندلاع الحرب العراقية-الإيرانية (1980- 1988م).

إن استبعاد التغيير (إضفاء مزيد من هامش المشاركة في الحياة السياسية) في إيران يعود لأمور أهمها:

- عدم وجود شخصية دينية بارزة، تتمتع بفاعلية وتأثير على الساحة الإيرانية، وتعارض التطبيق الفعلي لنظرية ولاية الفقيه، وتقوم بتوحيد صفوف هذه القوى المخالفة لها وتمدها بالشرعية الدينية عن طريق طرح "نظرية للحكم" نابعة من الفكر الشيعي تعطي السلطة الشعبية إلى جانب السلطة الإلهية دوراً في الحكم، وتفند ادعاء الاتجاه الأول القائل بأن النظريات التي تطرحها قوى اليسار الديني واليمين المعتدل هي نظريات سلطة مناهضة للإمامة.*

- التوجه نحو التغيير والإصلاح دون الالتفات إلى مصالح القوى المؤثرة والفاعلة في إيران مثل المؤسسة الدينية و البازار.

- استمرار رموز الاتجاه الأول في السلطة، وسيطرتهم على مراكز القرار في إيران، وإحساسهم بالخطر على قاعدتهم الاجتماعية ومصالحهم الاقتصادية وعلاقتهم بالبازار، كل ذلك يجعلهم يمارسون القمع على مخالفيهم.

- تبادل الاتهامات بين مختلف القوى المخالفة لولاية الفقيه المطلقة وغياب عامل التفاهم والثقة المتبادلة بينها.

- التفرد بقراءة خاصة وأحادية للحكم دون الأخذ في الاعتبار قراءات القوى الأخرى ورؤاها الفكرية، واعتبار بقية القراءات غير صحيحة.

تعد تلك العناصر مجتمعة أهم المعضلات التي تقف حائلاً دون ظهور مشاركة سياسية فاعلة وحقيقية في إيران، وتبقى حالة الجمود السياسي في إيران على ما هي عليه، يغذيها الوضع الإقليمي المتوتر مما يدفع بالحياة السياسية في إيران إلى المزيد من الركود

* صحيح أن آية الله منتظري هو أبرز الوجوه الدينية المعارضة في إيران غير أن وضعه رهن الإقامة الجبرية قد حال دون قيامه بدوره على المستوى العملي إلى جانب دوره على المستوى النظري، وهكذا يمارس النظام في إيران مع أي شخص آخر مثله.

والجمود. وتبقى النظريات التي يطرحها المستنيرون باقية على المستوى النظري في انتظار تحولات تنقلها إلى حيز التطبيق العملي.

وفيما يلي أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة وهي:

1. كان للإرث الحضاري والثقافي والتاريخي دور في طبيعة الفكر السياسي في إيران، فقد ظلت أسس العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الموروث الفكري الإيراني قائمة على تقديس الحاكم باعتباره ظل الله على الأرض ومجسداً بدوره السلطتين السياسية والدينية وهو ما يعرف بـ "الفيض الإلهي"، وبناءً على هذا الموروث الفكري والحضاري والثقافي انتقل الفيض الإلهي إلى أئمة أهل البيت بعد فترة من دخول الإسلام إلى إيران.

2. يعد الفكر السياسي الشيعي – ولايزال – أهم رافد للفكر السياسي الإيراني بعد الإسلام، وظل وجود أئمة أهل البيت باعثاً لدى الفكر السياسي الشيعي لتحقيق السلطة الدينية الإلهية بوصفهم النخبة المختارة من الله والمعصومين من الخطأ.

3. بعد وقوع الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر (329هـ –940م) أصبحت مسألة تحقيق "السلطة الدينية" في الفكر الشيعي الإثنى عشري أمراً غير ممكن؛ وهو ما أدى إلى ظهور جدلية دارت حول طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطة وشرعية هذه السلطة، وهو ما أفضى إلى ظهور اتجاهين داخل هذا الفكر: "الاتجاه التقليدي" الذي انطلق من مبدأ ثابت وهو أن انصراف السلطة إلى غير أصحابها الشرعيين (أئمة أهل البيت) ما هو إلا تجريد لهذه السلطة من أي مسوغ شرعي إلهي، وظل هذا الاتجاه متمسكاً بالموروث المذهبي ورافضاً أي نوع من أنواع الاجتهاد في هذا المجال، ولهذا يطلق عليه "الاتجاه النقلي". والاتجاه الآخر هو "الاتجاه التجديدي" الذي يعود له الفضل في تطور الفكر السياسي الشيعي، حيث سعى بواسطة العقل والاجتهاد والتأويل لمعالجة الإشكاليات والمتغيرات وطرح الحلول المناسبة لها، ولهذا أطلق عليه "الاتجاه العقلي".

4. تأثر الاتجاه العقلاني بمجموعة من العوامل الفكرية؛ أهمها الحركة الأصولية في الفكر السني التي دفعت باتجاه البحث عن حلول عقلية تتيح للفقيه إنتاج معارف وأحكام جديدة، وكذلك حركة الفلسفة التي تنامت خلال القرن الرابع الهجري وما أنتجته من آليات عقلية وظفها الفقيه في تأويل الروايات المتصلة بالانتظار والغيبة واستنباط الأحكام.

5. كان للدولة الصفوية دور مهم في تطور الفكر السياسي الشيعي وذلك بتبنيها المذهب الشيعي مذهباً رسمياً لها، وهو ما أدى إلى حراك داخل ذلك الفكر أفرز جدلية جديدة، هي جدلية "التفويض الشرعي" من قبل الفقيه بوصفه نائباً عن الإمام المعصوم للحكام الصفويين.

6. دفع انفتاح إيران على الغرب طيلة العهد القاجاري والتوسع في البعثات الدراسية، وظهور روافد جديدة للفكر السياسي الإيراني ودخول مفاهيم جديدة؛ مثل الحرية بمفهومها الأوسع والديمقراطية والحياة الدستورية وغيرها من المفاهيم إلى ظهور عملية حراك فكري سياسي داخل الفكر السياسي الشيعي بشقيه الإخباري والعقلاني، حيث سعى كلا الاتجاهين إلى إعطاء تلك المفاهيم مضامين تتماشى مع فكره.

7. شهد الفكر السياسي الإيراني بشكل عام والفكر السياسي الشيعي بشكل خاص نوعاً من الجمود السياسي بعد فشل الحركة الدستورية وسياسات رضا شاه ثم ابنه محمد رضا شاه. وعلى الرغم من أن الفترة التي امتدت منذ بداية الدولة البهلوية حتى مطلع الستينيات لم تكن مجالاً خصباً لتطور الفكر السياسي الشيعي على المستوى العملي فإنه يمكن القول إن تلك الفترة وما حملته معها من جمود سياسي قد أسهمت في تطور هذا الفكر على المستوى النظري لتتطور معه نظرية ولاية الفقيه وعلاقته بالسلطة لتصل إلى أقصى حدودها؛ وهي الحكومة الإسلامية بقيادة الفقهاء.

8. ظهر على الساحة السياسية الإيرانية مع اتصال إيران بالغرب تياران؛ هما التيار الليبرالي والتيار اليساري اللذان أسهما بدورهما في نقل الفكر السياسي الإيراني إلى مجالات فكرية أرحب غذته بمجموعة من المفاهيم الجديدة التي أسهمت في إثرائه.

9. لعب التيار الديني بقيادة آية الله الخميني دوراً بارزاً في الإطاحة بنظام الشاه، ولكن لا يمكن في المقابل إنكار دور التيارين الآخرين (اليساري والليبرالي) في تلك الثورة.

10. بدأت التيارات السياسية في إيران بعد الثورة تضع أجندتها السياسية وتصورها للنظام القادم بعد انهيار النظام الملكي في إيران مستعينة في ذلك بقواعدها الفكرية وبنائها الأيديولوجي.

11. ألقى ما تعرض له التيار الديني من تهميش في الحياة الدستورية عام 1906م من قبل التيارين الليبرالي واليساري، ومحاولة النظام البهلوي إضعاف المؤسسة الدينية، بظلاله على الموقف السياسي للتيار الديني بشكل عام بعد الثورة. ولتفادي ما حدث آنذاك أصر التيار الديني بقيادة آية الله الخميني على نظام الجمهورية الإسلامية، حيث لم يكن ذلك مرده بالدرجة الأولى رفضه للديمقراطية، التي كان من الممكن تطويعها بما يتماشى والتوجهات الإسلامية بقدر ما كان تفادياً للأخطاء السابقة، وتفويت الفرصة على التيارات الأخرى، وتغليب أيديولوجية هذا التيار وفكره السياسي.

12. لقد استطاع آية الله الخميني تحويل النظرية السياسية التي طرحها ضمن رؤاه الفكرية إلى نظام سياسي يضمن للمؤسسة الدينية ممثلة في التيار الديني الذي قام بالثورة، النصيب الأكبر من السلطة والوصول بالحكومة الإسلامية إلى المستوى التطبيقي العملي، فكانت نظرية ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية واقعاً، بعد أن ظلت حبيسة المستوى النظري طوال الفترات اللاحقة على الغيبة الكبرى.

13. استمر التجاذب بين الاتجاهين الإخباري والتجديدي داخل الفكر السياسي الشيعي قائماً بعد الثورة. فإذا كان الاتجاه التجديدي بقيادة آية الله الخميني قد نجح في تحقيق

الحكومة الإسلامية ونقل نظرية ولاية الفقيه إلى المستوى العملي، فقد ظل الاتجاه الإخباري معارضاً لوجود الفقهاء في السلطة، ودعا هؤلاء إلى العودة إلى المساجد والحوزة الدينية وظهر هذا في تصريحات آية الله شريعتمداري. كما ظهر داخل التيار التجديدي ذاته رؤى تباينت في أطروحاتها مع أطروحة آية الله الخميني، ولاسيما حول مفهوم الحريات والمشاركة الشعبية لمختلف الأطياف، حيث أكد آية الله طالقاني أن الهدف الرئيسي من قيام الثورة تأسيس نظام ديمقراطي قائم على الشورى، وليس من الصلاح أن تكون السلطة في يد رجال الدين.

14. لقد استطاع التيار الديني الحاكم أن يؤسس نظام الجمهورية الإسلامية عن طريق استحداث سلطات ومؤسسات حديثة وتطويع أخرى تخدم من جهة فكره السياسي، وتدعم ركائزه، وتضيق الخناق من جهة أخرى على التيارات الأخرى التي فشلت في تحقيق الحد الأدنى من رؤاها ونظرياتها السياسية للنظام الذي خلف النظام الملكي.

15. شهد العقد الثاني من الثورة تحولات جذرية داخل جناحي التيار الديني الحاكم (اليمين واليسار) نقلت الفكر السياسي الإيراني إلى آفاق جديدة غير التي كانت في العقد الأول. فبعد أن ظل اليسار الديني مؤيداً لولاية الفقيه المطلقة انطلاقاً من تلاقي الرؤى الفكرية لهذا التيار مع آية الله الخميني – الولي الفقيه في العقد الأول للثورة – تغير توجه هذا الجناح حيال نظرية ولاية الفقيه المطلقة مع وفاة آية الله الخميني وفقدان هذا الجناح للسلطة تباعاً. وفي المقابل انقلب اليمين الديني على رؤاه الفكرية حيال نظرية ولاية الفقيه المطلقة بعد أن تولى آية الله خامنئي منصب الولي الفقيه، فجعل هذا اليمين من الفكر السياسي للخميني فكراً تقليدياً إخبارياً لايجوز المساس به بعد أن ظل هذا الجناح يعارض ولاية الفقيه المطلقة وينادي بـ"المولوية الإرشادية" بدلاً منها.

16. يمكن تتبع الفكر السياسي الإيراني بعد عام 1997م، أي مع وصول محمد خاتمي لسدة الحكم، وظهور نوع من الانفتاح السياسي النسبي والحراك الداخلي في ثلاثة اتجاهات؛

مثل الاتجاه الأول كلاً من اليمين التقليدي واليمين المتشدد، الذي يؤكد على نظرية ولاية الفقيه المطلقة ويرى فيها الطريق الوحيد لتحقيق الشرعية الإلهية. أما الاتجاه الثاني فنادى بولاية الفقيه المقيدة بالدستور ووجد السلطة الشعبية شريكة في شرعية الحكم. ويمكن تقصي رؤى هذا الاتجاه عند مستنيري اليمين الحديث واليسار الديني. أما الاتجاه الثالث فتمثل في القوى الليبرالية الوطنية التي ظلت متمسكة بفكرها السياسي، الداعي إلى إقامة نظام ديمقراطي يكفل المشاركة الشعبية لمختلف أطياف وتيارات المجتمع.

17. ظلت القوى الوطنية والوطنية الدينية محتفظة بأجندتها السياسية الساعية إلى خلق نظام ديمقراطي يستوعب جميع أطياف المجتمع بتنوع رؤاه وفكره، رافضة في ذات الوقت الجانب العملي لنظرية ولاية الفقيه التي تتناقض مع توجهات هذا التيار الذي يناهض احتكار السلطة لدى فئة معينة دون غيرها.

18. لعل أهم نتيجة تم التوصل إليها في هذه الدراسة يمكن معرفتها من خلال اقتباس بعض أهم التصريحات من شخصيات بارزة في هذا النظام، وتحديداً ما قاله عبدالله نوري (وزير الداخلية في الدورة الأولى لرئاسة رفسنجاني للسلطة التنفيذية وكذلك في الدورة الأولى لرئاسة خاتمي للسلطة التنفيذية) حينما قال «إن الخلافات حول تفسير نظرية ولاية الفقيه كانت من أجل نيل السلطة، ولا شيء غير ذلك».

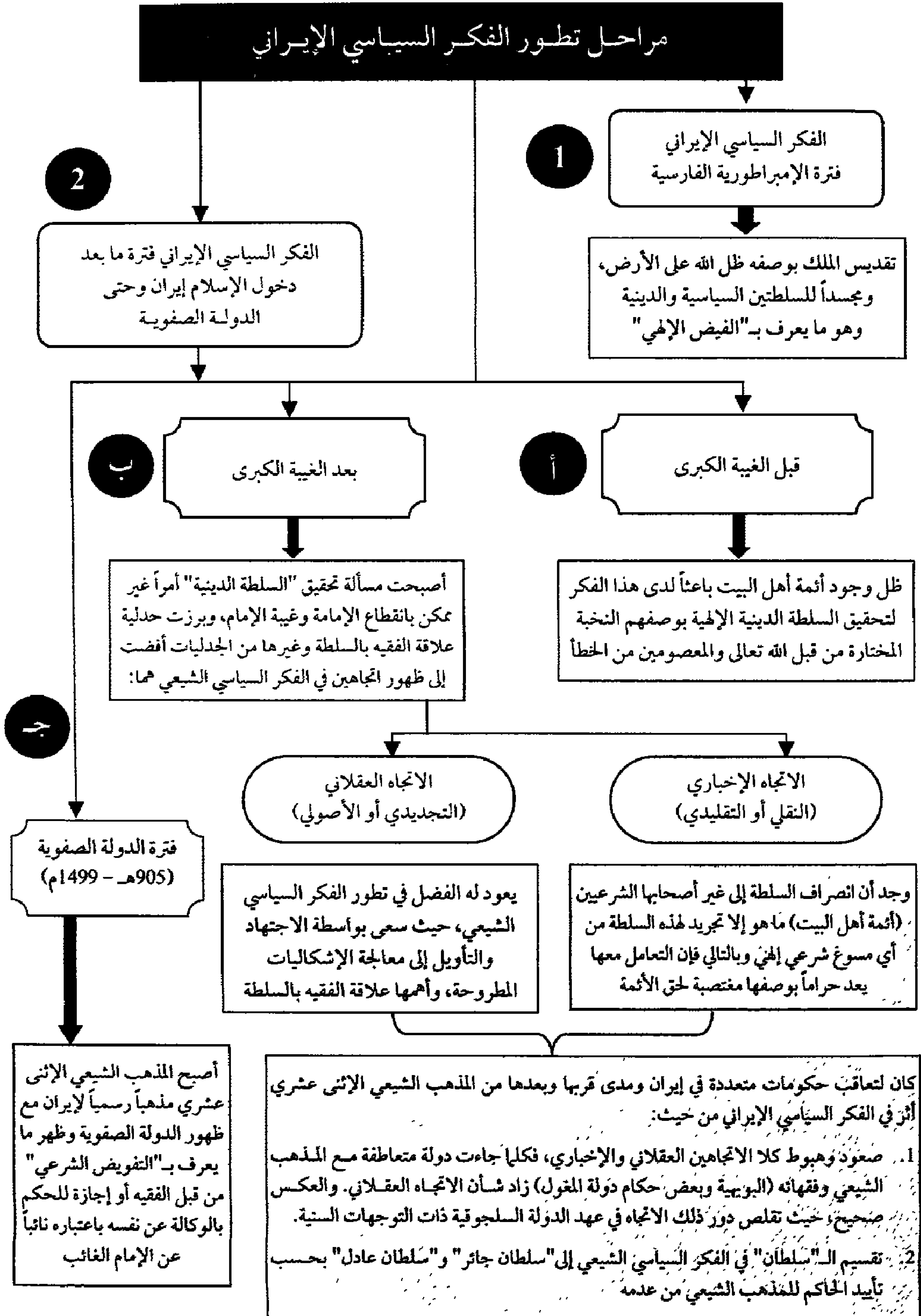
وكذلك ما قاله أحد أبرز المفكرين السياسيين في إيران وهو صادق زيبا كلام: إن الرؤى السياسية في إيران قائمة على مبدأ المصالح السياسية؛ فعندما كان منصب الزعامة في الثمانينات يتماشى تماماً مع ميول اليسار الديني، كان طبيعياً أن ينادي هذا الجناح بأن شرعية النظام مستقاة من ولاية الفقيه، ولكن في فترة لاحقة عندما لم تتماشَ الزعامة مع فكر هذا الجناح بعد تولي علي خامنئي ذلك المنصب بعد وفاة الخميني نادى بأن شرعية النظام تأتي من الشعب. وعلى الجانب الآخر لم يقبل اليمين خلال فترة زعامة آية الله الخميني بالولاية المطلقة، أما الآن فقد تغير ذلك الموقف بتغير الزعامة التي كانت

متوافقة مع رؤى جناح اليمين فرأى أن الولي الفقيه أعلى من الدستور ويستقي هذا الأخير شرعيته من الولي الفقيه.

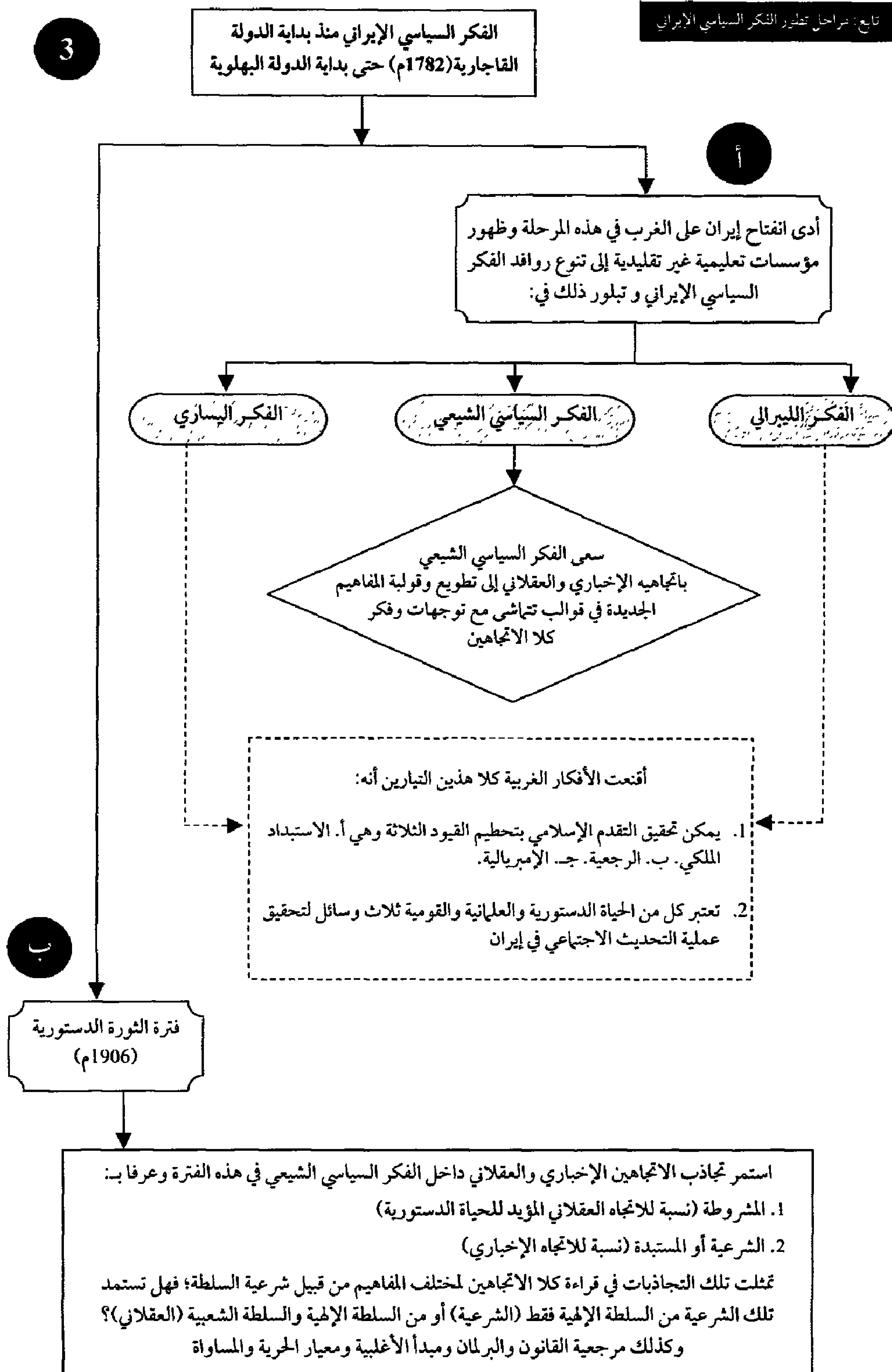
ويؤكد محسن كديور في صحيفة **الشرق الأوسط** بتاريخ 16 آذار/ مارس 2007 بقوله «أعتقد أننا نقترب من نهاية مرحلة ولاية الفقيه في إيران [القراءة الخاصة لليمين المحافظ]، وإذا كان لها أي مستقبل، فإن الولي الفقيه سيكون من طهران وليس من قم، لأن إدارة المجتمع تحتاج إلى أكثر من المعرفة الفقهية».

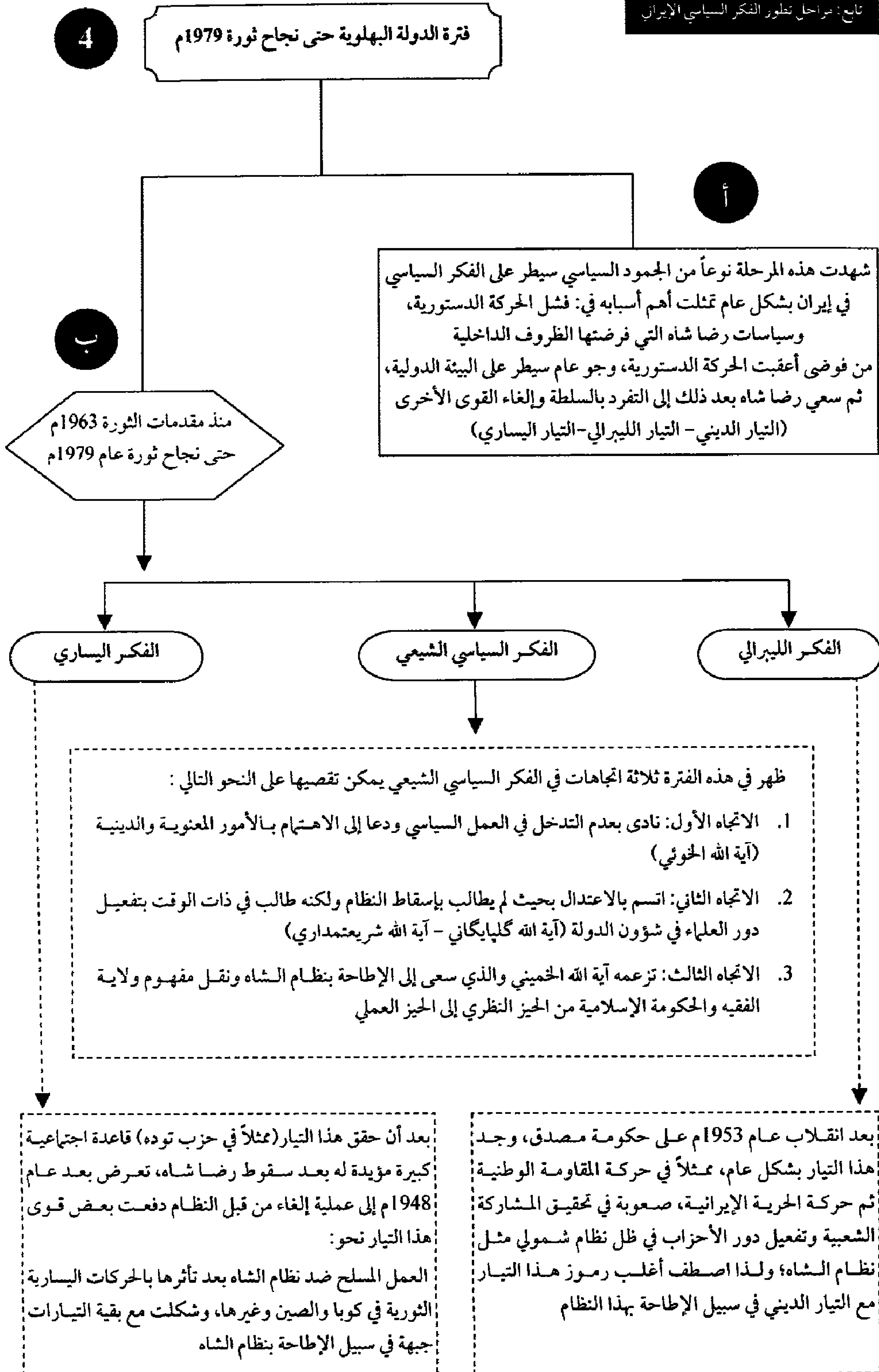
إن التوجه نحو التغيير دون الالتفات إلى مصالح القوى المؤثرة والفاعلة في إيران (المؤسسة الدينية - البازار)، وغياب التفاهم، وفقدان الثقة بين مختلف القوى الفاعلة في إيران، والتفرد بقراءة خاصة وأحادية للسلطة دون الأخذ في الاعتبار قراءات القوى الأخرى ورؤاها الفكرية - كلها تعتبر من أهم المعضلات التي تقف حائلاً دون ظهور مشاركة سياسية فاعلة وحقيقية في إيران.

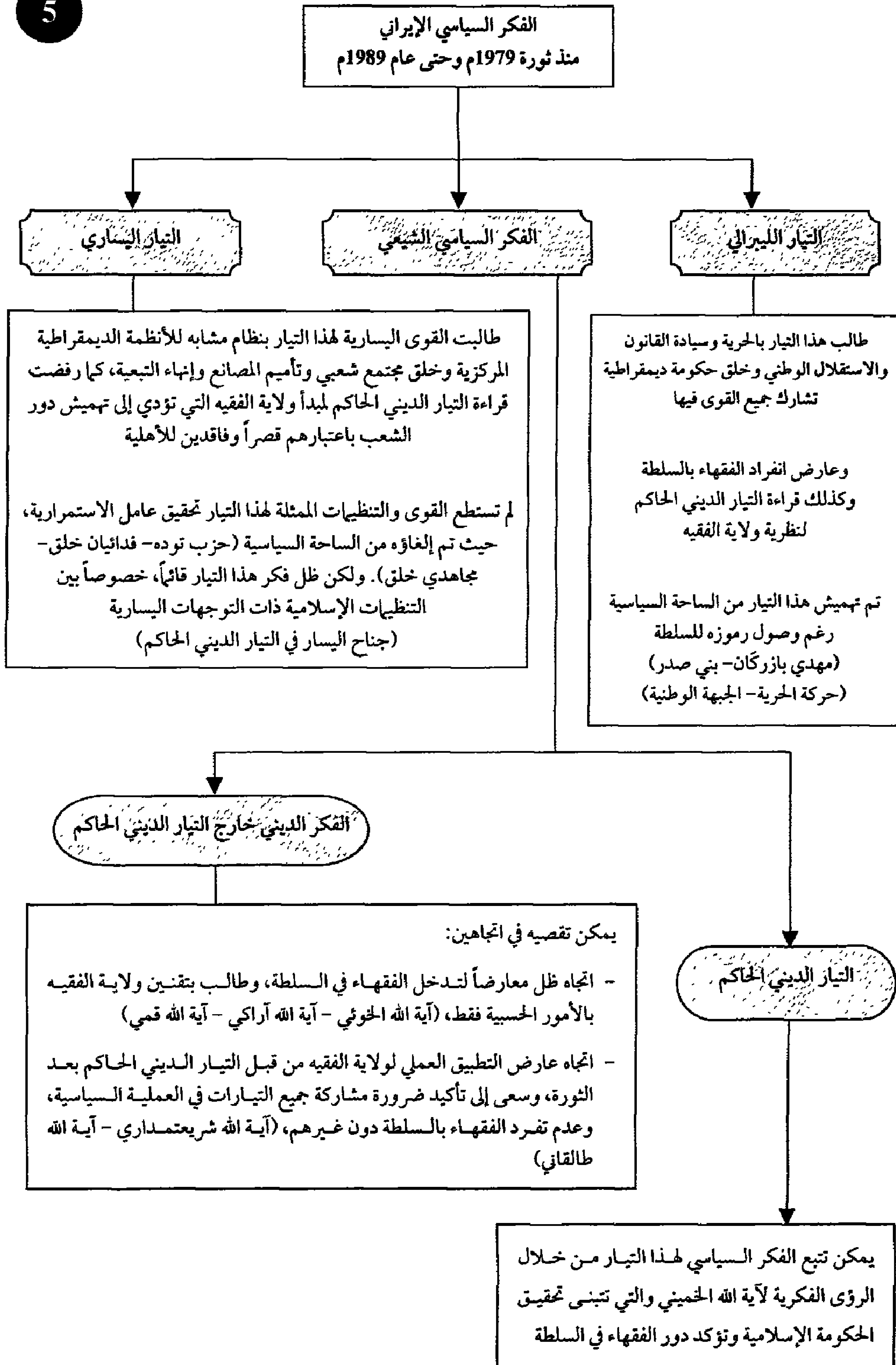
الملاحق



مراحل تطور الفكر السياسي الإيراني
1
الفكر السياسي الإيراني
فترة الإمبراطورية الفارسية
تقديس الملك بوصفه ظل الله على الأرض، ومجسداً للسلطتين السياسية والدينية وهو ما يعرف بـ"الفيض الإلهي"
2
الفكر السياسي الإيراني فترة ما بعد دخول الإسلام إيران وحتى الدولـة الصفويـة
أ
قبل الغيبة الكبرى
ب
بعد الغيبة الكبرى
ظل وجود أئمة أهل البيت باعثاً لدى هذا الفكر لتحقيق السلطة الدينية الإلهية بوصفهم النخبة المختارة من قبل الله تعالى والمعصومين من الخطأ
أصبحت مسألة تحقيق "السلطة الدينية" أمراً غير ممكن بانقطاع الإمامة وغيبة الإمام، وبرزت جدلية علاقة الفقيه بالسلطة وغيرها من الجدليات أفضت إلى ظهور اتجاهين في الفكر السياسي الشيعي هما:
جـ
الاتجاه الإخباري
(النقلي أو التقليدي)
الاتجاه العقلاني
(التجديدي أو الأصولي)
فترة الدولة الصفوية
(905هـ - 1499م)
وجد أن انصراف السلطة إلى غير أصحابها الشرعيين (أئمة أهل البيت) ما هو إلا تجريد لهذه السلطة من أي مسوغ شرعي إلهي وبالتالي فإن التعامل معها يعد حراماً بوصفها مغتصبة لحق الأئمة
يعود له الفضل في تطور الفكر السياسي الشيعي، حيث سعى بواسطة الاجتهاد والتأويل إلى معالجة الإشكاليات المطروحة، وأهمها علاقة الفقيه بالسلطة
أصبح المذهب الشيعي الإثنى عشري مذهباً رسمياً لإيران مع ظهور الدولة الصفوية وظهر ما يعرف بـ"التفويض الشرعي" من قبل الفقيه أو إجازة للحكم بالوكالة عن نفسه باعتباره نائباً عن الإمام الغائب
كان لتعاقب حكومات متعددة في إيران ومدى قربها وبعدها من المذهب الشيعي الإثنى عشري أثر في الفكر السياسي الإيراني من حيث:
1. صعود وهبوط كلا الاتجاهين العقلاني والإخباري، فكلما جاءت دولة متعاطفة مع المذهب الشيعي وفقهائه (البويهية وبعض حكام دولة المغول) زاد شأن الاتجاه العقلاني. والعكس صحيح، حيث تقلص دور ذلك الاتجاه في عهد الدولة السلجوقية ذات التوجهات السنية.
2. تقسيم الـ"سلطان" في الفكر السياسي الشيعي إلى "سلطان جائر" و"سلطان عادل" بحسب تأييد الحاكم للمذهب الشيعي من عدمه


تابع: مراحل تطور الفكر السياسي الإيراني
3
الفكر السياسي الإيراني منذ بداية الدولة القاجارية(1782م) حتى بداية الدولة البهلوية
أ
أدى انفتاح إيران على الغرب في هذه المرحلة وظهور مؤسسات تعليمية غير تقليدية إلى تنوع روافد الفكر السياسي الإيراني و تبلور ذلك في:
الفكر الليبرالي
الفكر السياسي الشيعي
الفكر اليساري
سعى الفكر السياسي الشيعي باتجاهيه الإخباري والعقلاني إلى تطويع وقولبة المفاهيم الجديدة في قوالب تتماشى مع توجهات وفكر كلا الاتجاهين
أقنعت الأفكار الغربية كلا هذين التيارين أنه:
1. يمكن تحقيق التقدم الإسلامي بتحطيم القيود الثلاثة وهي أ. الاستبداد الملكي. ب. الرجعية. جـ. الإمبريالية.
2. تعتبر كل من الحياة الدستورية والعلمانية والقومية ثلاث وسائل لتحقيق عملية التحديث الاجتماعي في إيران
ب
فترة الثورة الدستورية (1906م)
استمر تجاذب الاتجاهين الإخباري والعقلاني داخل الفكر السياسي الشيعي في هذه الفترة وعرفا بـ:
1. المشروطة (نسبة للاتجاه العقلاني المؤيد للحياة الدستورية)
2. الشرعية أو المستبدة (نسبة للاتجاه الإخباري)
تمثلت تلك التجاذبات في قراءة كلا الاتجاهين لمختلف المفاهيم من قبيل شرعية السلطة؛ فهل تستمد تلك الشرعية من السلطة الإلهية فقط (الشرعية) أو من السلطة الإلهية والسلطة الشعبية (العقلاني)؟
وكذلك مرجعية القانون والبرلمان ومبدأ الأغلبية ومعيار الحرية والمساواة


تابع: مراحل تطور الفكر السياسي الإيراني
4
فترة الدولة البهلوية حتى نجاح ثورة 1979م
أ
شهدت هذه المرحلة نوعاً من الجمود السياسي سيطر على الفكر السياسي في إيران بشكل عام تمثلت أهم أسبابه في: فشل الحركة الدستورية، وسياسات رضا شاه التي فرضتها الظروف الداخلية من فوضى أعقبت الحركة الدستورية، وجو عام سيطر على البيئة الدولية، ثم سعي رضا شاه بعد ذلك إلى التفرد بالسلطة وإلغاء القوى الأخرى (التيار الديني - التيار الليبرالي-التيار اليساري)
ب
منذ مقدمات الثورة 1963م حتى نجاح ثورة عام 1979م
الفكر الليبرالي
الفكر السياسي الشيعي
الفكر اليساري
ظهر في هذه الفترة ثلاثة اتجاهات في الفكر السياسي الشيعي يمكن تقصيها على النحو التالي:
1. الاتجاه الأول: نادى بعدم التدخل في العمل السياسي ودعا إلى الاهتمام بالأمور المعنوية والدينية (آية الله الخوئي)
2. الاتجاه الثاني: اتسم بالاعتدال بحيث لم يطالب بإسقاط النظام ولكنه طالب في ذات الوقت بتفعيل دور العلماء في شؤون الدولة (آية الله گلپايگاني - آية الله شريعتمداري)
3. الاتجاه الثالث: تزعمه آية الله الخميني والذي سعى إلى الإطاحة بنظام الشاه ونقل مفهوم ولاية الفقيه والحكومة الإسلامية من الحيز النظري إلى الحيز العملي
بعد انقلاب عام 1953م على حكومة مصدق، وجد هذا التيار بشكل عام، ممثلاً في حركة المقاومة الوطنية ثم حركة الحرية الإيرانية، صعوبة في تحقيق المشاركة الشعبية وتفعيل دور الأحزاب في ظل نظام شمولي مثل نظام الشاه؛ ولذا اصطف أغلب رموز هذا التيار مع التيار الديني في سبيل الإطاحة بهذا النظام
بعد أن حقق هذا التيار (ممثلاً في حزب توده) قاعدة اجتماعية كبيرة مؤيدة له بعد سقوط رضا شاه، تعرض بعد عام 1948م إلى عملية إلغاء من قبل النظام دفعت بعض قوى هذا التيار نحو:
العمل المسلح ضد نظام الشاه بعد تأثرها بالحركات اليسارية الثورية في كوبا والصين وغيرها، وشكلت مع بقية التيارات جبهة في سبيل الإطاحة بنظام الشاه


تابع: مراحل تطور الفكر السياسي الإيراني
5
الفكر السياسي الإيراني
منذ ثورة 1979م وحتى عام 1989م
التيار الليبرالي
الفكر السياسي الشيعي
التيار اليساري
طالب هذا التيار بالحرية وسيادة القانون والاستقلال الوطني وخلق حكومة ديمقراطية تشارك جميع القوى فيها
وعارض انفراد الفقهاء بالسلطة وكذلك قراءة التيار الديني الحاكم لنظرية ولاية الفقيه
تم تهميش هذا التيار من الساحة السياسية رغم وصول رموزه للسلطة (مهدي بازركان- بني صدر) (حركة الحرية- الجبهة الوطنية)
طالبت القوى اليسارية لهذا التيار بنظام مشابه للأنظمة الديمقراطية المركزية وخلق مجتمع شعبي وتأميم المصانع وإنهاء التبعية، كما رفضت قراءة التيار الديني الحاكم لمبدأ ولاية الفقيه التي تؤدي إلى تهميش دور الشعب باعتبارهم قصراً وفاقدين للأهلية
لم تستطع القوى والتنظيمات الممثلة لهذا التيار تحقيق عامل الاستمرارية، حيث تم إلغاؤه من الساحة السياسية (حزب توده- فدائيان خلق- مجاهدي خلق). ولكن ظل فكر هذا التيار قائماً، خصوصاً بين التنظيمات الإسلامية ذات التوجهات اليسارية (جناح اليسار في التيار الديني الحاكم)
الفكر الديني خارج التيار الديني الحاكم
التيار الديني الحاكم
يمكن تقصيه في اتجاهين:
- اتجاه ظل معارضاً لتدخل الفقهاء في السلطة، وطالب بتقنين ولاية الفقيه بالأمور الحسبية فقط، (آية الله الخوئي - آية الله آراكي - آية الله قمي)
- اتجاه عارض التطبيق العملي لولاية الفقيه من قبل التيار الديني الحاكم بعد الثورة، وسعى إلى تأكيد ضرورة مشاركة جميع التيارات في العملية السياسية، وعدم تفرد الفقهاء بالسلطة دون غيرهم، (آية الله شريعتمداري - آية الله طالقاني)
يمكن تتبع الفكر السياسي لهذا التيار من خلال الرؤى الفكرية لآية الله الخميني والتي تتبنى تحقيق الحكومة الإسلامية وتؤكد دور الفقهاء في السلطة


تابع: مراحل تطور الفكر السياسي الإيراني
6
الفكـر السياسـي الدينـي الحـاكـم
حتـى عـام 1989م
بدأت بوادر التباين والخلاف بين ما عرف باليمين واليسار داخل التيار الديني الحاكم بالظهور في كل من "منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية" و"حزب الجمهورية الإسلامية" وتركزت أهم تلك الخلافات في:
1. نشر بيان بمناسبة عيد العمل وصدور بيان في تأبين الدكتور علي شريعتي
2. قضية السيادة الحزبية أم السيادة الفقهية داخل منظمة مجاهدي الثورة الإسلامية
3. فيما يتعلق بالقوانين هل يجب الاعتماد على الفقه التقليدي فقط، أم يجب الاستعانة بالفقه المتجدد واستنباط أحكام ثانوية حكومية
تبلور هذان الجناحان فيما بعد في جمعية علماء الدين المناضلين (روحانيت) (اليمين الديني) ورابطة علماء الدين المناضلين (روحانيون) (اليسار الديني)
جناح اليمين الديني
جناح اليسار الديني
أهم الأسس الفكرية لهذا الجناح:
1. ولاية الفقيه: عارض ولاية الفقيه المطلقة وطالب بتأطير صلاحيات الولي الفقيه ضمن الدستور، وطالب بالمولوية الإرشادية للولي الفقيه
2. التقيد بالأحكام الأولية والدستور ومعارضة أي قوانين تتناقض مع الأحكام الفقهية
3. التأكيد على الاقتصاد التقليدي من قبيل التجارة الداخلية ومعارضة تحديد الملكية
أهم الأسس الفكرية لهذا الجناح:
1. ولاية الفقيه: يؤمن بولاية الفقيه المطلقة، والصلاحيات اللامحدودة للولي الفقيه (التقاء فكري بين هذا الجناح وآية الله الخميني)
2. خلق مجتمع شعبي مغلق تتولى فيه الحكومة عملية إلغاء المعارضين ومناهضة النظام الحزبي
3. التدخل المباشر للحكومة في المجال الاقتصادي وجوب تحقيق العدالة الاجتماعية وتحديد الملكية
تولى جناح اليمين رئاسة السلطة التنفيذية (علي خامنئي) لدورتين، غير أنه اصطدم بصلاحيات رئيس الوزراء صاحب الاتجاهات اليسارية، مما حال دون تغليب الرؤى اليمينية على الرؤى اليسارية في تلك السلطة
استمر هذا الجناح في السلطة بين عامي 1981م و1989م، مستحوذاً على أغلبية مقاعد مجلس الشورى في دوراته الثلاث وكذلك على السلطتين القضائية والتنفيذية


تابع: مراحل تطور الفكر السياسي الإيراني
7
الفكر السياسي الإيراني بعد عام 1989م
جاء اختيار هذا التاريخ انطلاقاً من تزامنه مع ظهور توجهات جديدة أشبه ما تكون بتحولات جذرية داخل الفكر السياسي لليسار واليمين الديني انعكست بوضوح من خلال أطروحات نخب كلا هذين الجناحين، وكذلك عودة التيار الليبرالي إلى الساحة من جديد، وإن كان بالحد الأدنى من المشاركة
ويمكن إجمال أسباب ذلك التحول في:
1. انتهاء الحرب العراقية-الإيرانية عام 1988م، التي حالت دون ظهور التباينات داخل التيار الديني الحاكم
2. وفاة آية الله الخميني الذي كان له أثر واضح على طبيعة الممارسة السياسية
جناح اليمين الديني
جناح اليسار الديني
أهم الأسس الفكرية لهذا الجناح:
ولاية الفقيه: الاعتقاد بولاية الفقيه المطلقة، بوصفها سلطة إلهية، تستمد جميع المؤسسات شرعيتها منها، وتأطير مفهوم الخميني للحكومة في إطار فكري إخباري لا يمكن المساس به، بعد أن ظل هذا الجناح ينادي بتأطير ولاية الفقيه في الدستور طوال العقد الأول للثورة
أهم الأسس الفكرية لهذا الجناح:
ولاية الفقيه: عرض أطروحات تراوحت بين تأطير ولاية الفقيه بالدستور وطرح نظريات سياسية شيعية بديلة لولاية الفقيه المطلقة، سعى من خلالها إلى توسيع دائرة المشاركة الشعبية، وإعطاء السلطة الشعبية دوراً إلى جانب السلطة الإلهية في الحكومة، بعد أن ظل هذا الجناح متمسكاً بولاية الفقيه المطلقة ومؤيداً لها حينما كانت تخدم مصالحه طوال العقد الأول للثورة
تحالف تكتيكياً مع المؤسسة الثقافية لأنصار حزب الله (اليمين المتشدد)، نظراً للتلاقي الفكري في مسألة ولاية الفقيه المطلقة، ولكن هناك تبايناً حول الرؤى الاقتصادية
1. السيطرة على السلطة التنفيذية، هاشمي رفسنجاني
2. أغلبية في مجلس الشورى في دورته الخامسة (1992-1996م)
3. السيطرة على السلطة القضائية ومجلس صيانة الدستور
بعد فقدانه للسلطات تباعاً بدءاً من السلطة التنفيذية مروراً بالسلطة القضائية ومجلس صيانة الدستور وصولاً إلى السلطة التشريعية، وقبل هذا وذاك فقدانه للداعم الأكبر له آية الله الخميني؛ بدأ في إعادة النظر في سياساته الراديكالية التي كان ينتهجها في العقد الأول، وهو ما أسفر عن ظهور اليسار الديني الحديث
لم يبدِ اليمين (مجلس الشورى الخامس) تعاوناً مع حكومة رفسنجاني نتيجة لتعارض تلك الحكومة مع الاقتصاد التقليدي الذي ينشده اليمين التقليدي للحفاظ على العلاقة الأزلية مع البازار؛ فرفض ما تتقدم به هذه الحكومة من محاولة تحديث الشبكة التقليدية للإنتاج والتوزيع وإقامة سلسلة المتاجر الكبرى والمناطق الحرة، كما أدى عدم إدراج أسماء عدد من الشخصيات المعتدلة المحسوبة على اليمين ضمن قائمة مرشحي اليمين في الدورة الخامسة إلى ظهور الانشقاق الثاني في جمعية علماء الدين المناضلين (روحانيت) التي عرفت فيما بعد باليمين المحافظ
جناح اليسار المعتدل
تحالف تكتيكياً داخل المجلس في دورته الخامسة، أتبعه تحالف في انتخابات رئاسة الجمهورية السابعة، تبلور ذلك التحالف في "تكتل الثاني من خرداد" الذي فاز بأغلبية مقاعد المجلس السادس، وضم كذلك قوى التيار الليبرالي، وسعى هذا التحالف إلى خلق سلطة ديمقراطية ومشاركة شعبية، ولكنه ما لبث أن انفض بسبب التباين الفكري بين القوى التي تشكّل منها (يسار ديني- يمين معتدل- تيار ليبرالي)
جناح اليمين المعتدل

الفكر السياسي
للاتجاهات الثلاثة في العقد الثاني للثورة

المسألة	الاتجاه الأول اليمين المحافظ – اليمين المتشدد	الاتجاه الثاني اليسار الديني– اليمين المعتدل	الاتجاه الثالث الليبرالي الوطني والوطني الديني
شرعية السلطة	إلهية انطلاقاً من النظرة التكوينية التوحيدية	إلهية – شعبية	شعبية دينية
نوع الحكومة	حكومة إسلامية ولائية	حكومة دينية ديمقراطية لا تقتصر على الجوانب الفقهية فقط	حكومة ديمقراطية إسلامية
نظرية ولاية الفقيه	الطريق الشرعي الوحيد للوصول إلى الولاية الإلهية	نظرية سياسية قائمة على علم الكلام، ونتاج معاهدة بين طرفين الولي الفقيه (القبول)، والشعب (الإيجاب)	معارض لولاية الفقيه من منطلق أن الحكومة الإلهية هي التي تقوم وفق المسؤولية المشتركة في المجتمع، وهي ليست حكومة فرد أو فئة خاصة
صلاحيات ولاية الفقيه	صلاحيات مطلقة وأعلى من الدستور	التوازن بين الحقوق والمسؤوليات	—
المشاركة الشعبية	تأتي من باب التكليف والقبول والإحساس بالشراكة في تحقيق الحكومة الدينية وليس إضفاء الشرعية عليها	تأتي في باب الحق والواجب	التأكيد على دور الشعب بوصفه الركن الرئيس في السلطة
السلطة	ولاية وليست وكالة	وكالة وليست ولاية	وكالة وليست ولاية
الأحزاب	امتداد لولاية الفقيه، وتأتي نظرية ولاية الفقيه على رأس برامجها وفكرها	وسيلة لتفعيل دور الشعب في السلطة	تجسيد للسلطة الشعبية في السلطة
النخبة الحاكمة	الفقهاء، من منطلق أن السلطة هي سلطة إلهية	النخبة المستنيرة لأن مفهوم الحكومة الدينية هو إقرار القوانين الإسلامية وليس انفراد الفقهاء بالسلطة	النخبة المستنيرة، والتخصص
الحرية	تكون في إطار الحق والواجب،كما أن المسؤولية الدينية مقدمة على الحرية السياسية	الحرية الإيمانية التي تتضمن حقوق البشر والحقوق الدينية	حرية المعارضة والتعبير
المجال الثقافي	الثقافة الدينية الإلهية في مواجهة الغزو الثقافي	الحرية الفكرية هي الطريق للوصول إلى الفهم الصحيح للديمقراطية	خلق مناخ من الحرية تستطيع فئات الشعب المختلفة التعبير من خلاله عن آرائها باستقلالية
القراءات المتعددة للدين	هناك قراءة واحدة، وأي قراءة أخرى تفضي إلى مخالفة أوامر الله ونواهيه	قبول المعرفة الدينية والتأويل وتعدد القراءات نظراً لما لـ"الظاهرة الإنسانية من أثر على تلك المعرفة"	التأكيد على تعدد القراءات
الديمقراطية	حصيلة ذلك التحريف الذي أصاب الديانات الأخرى مثل المسيحية، وهو ما أدى إلى افتقادها القدرة والأهلية والقابلية لقيامها بواجبها تجاه إدارة جوانب حياة الإنسان	وسيلة لتفعيل دور المجتمع والمشاركة الشعبية وتهيئة المجال للطرح والدفاع العقلاني عن العقيدة	أفضل الأنظمة للوصول إلى الحق والعدل
قوى داخل وقوى خارج دائرة النظام	الإيمان بولاية الفقيه المطلقة والزعامة الدينية والدستور	في إطار الأنظمة الديمقراطية الحديثة	الإيمان بسيادة الشعب ومبدأ الجمهورية في النظام والالتزام بالدستور

مختارات لأهم تصريحات نخب الاتجاهات الثلاثة

«يأتي الولي الفقيه بوصفه الطريق الشرعي الوحيد للوصول إلى الولاية الإلهية، بحيث تستمد جميع مؤسسات النظام شرعيتها من الله تعالى عن طريق ولاية الفقيه».

«محمد تقي مصباح يزدي» الاتجاه الأول

مصباح يزدي: حكومت اسلامي وولايت فقيه، ص 162.

«للولي الفقيه حق السلطة والولاية في عصر الغيبة وهو الآمر الناهي وهو من يدير أمور المجتمع، ويجب على الشعب الامتثال لأوامره وطاعته؛ فطاعته هي طاعة لمن استخلفه على ذلك ومن يخالف أوامره فهو يخالف أوامر إمام الزمان».

«محمد تقي مصباح يزدي» الاتجاه الأول
مصباح يزدي: حوارات حول ولاية الفقيه، ص 73.

«قيد "مطلقة" [ولاية الفقيه المطلقة] في الدستور جاء في مقابل أولئك الذين يعتقدون أن الفقيه يحق له التصرف والتدخل فقط في الجوانب الضرورية. إن نظرية ولاية الفقيه المطلقة، تعتبر جميع جوانب المجتمع الإسلامي ضرورية كانت أم غير ضرورية تقع ضمن النطاق والصلاحيات الشرعية للفقيه».

«محمد تقي مصباح يزدي» الاتجاه الأول

محمد تقي مصباح يزدي: حوارات حول ولاية الفقيه، 73.

«إن فكرنا قائم على أن الزعامة في الإسلام تأتي فوق القانون والدستور؛ لذا فإذا ارتأت الزعامة تغيير الدستور فإن تغييره سيأتي عن طريق هذه الزعامة».

«آية الله رضواني» الاتجاه الأول

عماد الدين باقي: گفتمان هاي دينى معاصر، ص358.

«الحكومة الإسلامية التي تأتي في صورة نظرية ولاية الفقيه، يأتي مبدأ "التكليف" بوصفه الركن القائم عليه شرعية هذا النظام وليس للشعب دور فيما يتعلق بالشرعية. إن أولئك الذين يدّعون أن الله عز وجل قد أعطى للشعب في الحكومة الإسلامية حق انتخاب الحاكم إنما هو فكر ليبرالي وليس فكراً نابعاً من نظرية ولاية الفقيه... إن الولي ... هو مصدر شرعية النظام، وإن طاعته تأتي من باب التكليف وليس من باب القانون».

«محمد جواد لاريجاني» الاتجاه الأول

محمد جواد لاريجاني: حكومت ومرز مشروعيت، مجموعة مقالات أولين سيمنار تحول مفاهيم، ص333، نقلاً عن أكبر كنجى: تلقى فاشيستي از دين وحكومت، ص63.

«إن منح الوكالة هو أمر مختلف عن منح الولاية، فهما أمران يمكن أن يقوم بهما الإمام المعصوم. إذ يمكنه أن يعين له وكيلاً، كما أنه باستطاعته أن يمنح الولاية لأحد معين. وفي المقابل ليس للشعب أي من هاتين الصلاحيتين؛ فالشعب لا يمنح الفقيه الوكالة في القضاء مثلاً بحيث يصبح وكيلاً عنهم. إن من وهب الفقيه هذا الحق هو الدين شاء الناس أم أبوا، وغاية مهمة الشعب هي التعرف على الفقيه الجامع للشرائط، ولذا فهذا يأتي في عداد القبول لا التوكيل».

«عبدالله جواد آملي» الاتجاه الأول

عبدالله جواد آملي: جولة في مباني ولاية الفقيه، www. Nezam.com

«لقد اقترح بعضهم أثناء تدوين الدستور عبارة "الشعب ينتخب"، بَيد أنه تم تغييرها إلى "الشعب يقبل" وذلك لأن دور الشعب هنا هو القبول بولاية الفقيه وليس توكيل الفقيه وانتخابه».

«عبدالله جواد آملي» الاتجاه الأول

عبدالله جواد آملي: جولة في مباني ولاية الفقيه.

«مسألة الحكومة الدينية موضوع مقدم على الجوانب الفقهية، وإن الطريقة الصحيحة لتناولها تكون من خلال علم الكلام، وكذلك الحال بالنسبة لنظرية ولاية الفقيه».

«عبدالكريم سروش» الاتجاه الثاني

عبدالكريم سروش: تحليل مفهوم حكومت ديني، در كتاب دين وحكومت، ص161-162.

«لا يوجد لولاية الفقيه أساس معتبر في الفقه الإسلامي. لقد جاءت هذه النظرية من قِبل فقهاء أجلاء عن طريق قراءتهم الخاصة لبعض المصادر الإسلامية...إن رفض ولاية الفقيه لا يعني الإخلال بالتعاليم والواجبات الإسلامية».

«محسن كديور» الاتجاه الثاني

محسن كديور: ولايت فقيه ومردم www. Kadivar.com

«إضفاء القداسة على السياسة والحكومة سيفضي إلى أن تصبح حرمة وقداسة النخبة الحاكمة من حرمة وقداسة الدين، ويصبح نقد هذه النخبة من نقد الدين، في حين أن الدستور قد كفَل للشعب حق السيادة وانتقاد النخبة الحاكمة».

«هاشم آقاجري» الاتجاه الثاني

محمد مجتهد شبستري: نقدي بر قرائت رسمي از دين، ص30-31.

«مفهوم ولاية الفقيه هو أن يكون الحاكم منتخباً ووكيلاً عن الشعب ويؤدي واجبات الولاية نيابة عن الشعب مراعياً لشروط وواجبات الوكالة. ويلعب الشعب الدور المحوري في اختيار وتعيين ولي الأمر وفق المعايير الإسلامية».

«صالحي نجف آبادي» الاتجاه الثاني

صالحي نجف آبادي: ولايت فقيه حكومت صالحان، ص50.

«إنني اقترحت إدخال المادة القانونية بشأن الولي الفقيه في الدستور بعد الثورة. وولاية الفقيه هي صنيعتي ولكنني أرفضها اليوم، لأن الولي الفقيه حسبما كنت أريد لا يعدو عن كونه مراقباً ينظر إلى الأمور ويقدم النصائح إلى السلطات القانونية. ولكن ما نراه هو قيام دكتاتورية أكثر استبداداً من النظام السابق باسم الدين ومذهب أهل البيت تحت مظلة الولي الفقيه التي جمعت تحتها عناصر فاسدة ومنافقة ومنحرفة لا دين لها ولا إيمان لا بثورة ولا بأخلاق».

«آية الله حسين منتظري» الاتجاه الثاني

مهدي شحاته وآخرون: إيران: تحديات العقيدة والثورة، ص30.

«الشعب أهم ركن في الحكومة الديمقراطية وهو من أوجد الحكومة ويشارك فيها من منطلق الحق أو الواجب الشخصي».

«عبدالكريم سروش» الاتجاه الثاني

سيد هاشم آقاجري: حكومت ديني وحكومت دموكراتيك، ص88-89.

«إن الحكومة الإسلامية هي الحكومة التي منح بموجبها الله سبحانه الإنسان خلافة الأرض وتراعى فيها الأحكام الدينية في سائر المجالات. إن الحكومة الإلهية هي التي تقوم وفق المسئولية المشتركة في المجتمع، وهي ليست حكومة فرد أو فئة خاصة، إنها حكومة تمثل الحق الطبيعي للشعب. أما فيما يتعلق بشكل الحكومة فإننا ندع المكان والزمان ليفرضا ذلك النوع من الحكومة، ولذا فلا يمكننا اعتبار الحكومة الإسلامية القائمة على النظام الملكي غير صحيحة أو أن النظام الجمهوري صحيح. إن المعطيات وعاملي الزمان والمكان هي التي تحدد شكل الحكومة».

«حسن يوسف اشكوري» الاتجاه الثالث

محمد قوجاني: دولت ديني دين دولت، ص23.

«عندما يستطيع المسلمون أو المتدينون أن يحققوا الأغلبية فإننا لابد أن نطلق على تلك الحكومة مسمى حكومة المتدينين وليس الحكومة الإسلامية».

«عزت الله سحابي» الاتجاه الثالث

عزت الله سحابي: امكان حكومت ديني، در كتاب دين حكومت، ص207.

«إن "الحكومة الديمقراطية الإسلامية" هي المسمى الأفضل الذي ننشده حيث يأتي لفظ "إسلامية" فيها في جانب المحتوى وفلسفة ورسالة الفكر، أما لفظ "ديمقراطية" فيؤكد على الوطنية ورأي الشعب الحر وحق الرقابة وتدخل الشعب المباشر وغير المباشر في سائر الأمور عن طريق القوانين والضوابط».

«حسن يوسف اشكوري» الاتجاه الثالث

حسن يوسف أشكوري: حكومت دموكراتيك اسلامي، ص308-309.

«إذا أردنا التمييز بين تلك القوى فإنه لابد وأن يكون ذلك التقسيم قائماً وفق معيار الإيمان بسيادة الشعب من عدمه ومبدأ الجمهورية في النظام...إن قوى داخل دائرة النظام هي القوى الملتزمة بالدستور. أما قوى خارج دائرة النظام فهي تلك التي لا تؤمن بنظام الجمهورية ولا تؤمن بالمساواة بين سائر المواطنين».

«إبراهيم يزدي» الاتجاه الثالث

صحيفة: عصر آزادكان، 14/ 10/ 1378هـ.ش.

«أثبتت العشرون سنة المنصرمة في إيران أن الحكومة التي تأتي باسم الدين، لا تأخذ منه سوى صورة ظاهرية وتؤدي بالتالي إلى مزيد من الانحطاط داخل المجتمع في الناحية الإيمانية».

«عزت الله سحابي» الاتجاه الثالث

عزت الله سحابي: امكان حكومت ديني، در كتاب دين حكومت، ص220.

«أعتقد أننا نقترب من نهاية مرحلة ولاية الفقيه في إيران، وإذا كان لها أي مستقبل، فإن الولي الفقيه سيكون من طهران وليس من قم، لأن إدارة المجتمع تحتاج إلى أكثر من المعرفة الفقهية».

«محسن كديور» الاتجاه الثاني

صحيفة الشرق الأوسط: 16/ 3/ 2007.

الهوامش

التمهيد والفصل الأول

1. **مصطفى الجداوي، نظرية الشيعة في الحكم الإسلامي مع الموازنة بينها وبين مبادئ الديمقراطية الغربية**، (رسالة دكتوراه) غير منشورة، جامعة الإسكندرية 1988م، ص120.

2. انظر: ماشاء الله آجوداني، **مشروطه اى ايران**، چاپ اول (تهران: نشر اختران، 1382 هـ.ش)، ص57.

3. لمزيد من الاطلاع حول التقسيمات الأخرى للفكر السياسي انظر: موسى نجفي، **مدخلي بر تاريخ انديشه سياسى در اسلام وايران**، چاپ اول (تهران: نشر فرانديش، 1381 هـ.ش)، ص 18-22. وحسن يوسف اشكورى، "نظريه آيه الله نائيني در باب حكومت اسلامى"، في كتاب: **دين وحكومت: مجموعه سخنرانيها ومقالات**،چاپ اول (تهران: مؤسسه فرهنگى رسا، 1378هـ.ش)، ص50-53.

4. انظر: حسن يوسف اشكورى، نظريه آيت الله نائينى در باب حكومت اسلامى، في كتاب **دين وحكومت**، مصدر سابق، ص50-51.

5. حامد الگار، "دور العلماء في السياسة الإيرانية المعاصرة"، في كتاب: **إيران 1900 - 1980م الثورات المعاصرة، القوى السياسية والاجتماعية**، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1980م)، ص176.

6. أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**، (لندن: دار الشورى للدراسات الإسلامية، 1997م)، ص272.

7. انظر: المرجع السابق، ص273-275.

8. سيدنا علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، الطبعة الخامسة (قم: منشورات دار الهجرة، 1412هـ.ق)، ص82.

9. توفيق السيف، **ضد الاستبداد، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة**، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: المركز الثقافي المغربي، 1999م)، ص173.

10. انظر: فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة، تطور الفقه السياسي الشيعي**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1998م)، ص118.

11. جميله كديور، **تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران**، چاپ اول (تهران: طرح نو، 1379 هـ.ش)، ص47.

12. انظر: توفيق السيف، ضد الاستبداد، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص177.

13. الشيخ المفيد، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات** (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، 1983م)، ص41.

14. لمزيد من المعلومات حول آراء الشيخ المفيد، انظر: محمد جعفري هرندي، فقها وحكومت، ص176– 182.

15. فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة، مرجع سابق، ص61.

16. **رسائل الشريف المرتضى**، إعداد مهدى رجائى (قم: دار القرآن الكريم، 1985م)، ص 294، نقلاً عن فؤاد إبراهيم: الفقيه والدولة، مرجع سابق، ص65.

17. أبو جعفر الطوسى، **الغيبة**، تحقيق شيخ عبد الله تهرانى (قم: موسسه المعارف الاسلامية، 1411هـ)، ص 5، نقلاً عن: جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص51.

18. انظر: حسن يوسف اشكورى، **انديشه هاى سياسى شيعه در تشيع** (تهران: نشر سعيد مجتبى، 1373هـ.ش)، ص285.

19. جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص58.

20. المرجع السابق، ص91.

21. انظر: فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة، مرجع سابق، ص78 – 79.

22. توفيق السيف، ضد الاستبداد الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص79.

23. فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة، مرجع سابق، ص119.

24. انظر: جان فوران، **تاريخ تحولات اجتماعى ايران**، ترجمة أحمد تدين، چاپ سوم (تهران: مؤسسة خدمات فرهنكى رسا، 1379هـ.ش)، ص81.

25. انظر: جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص100.

26. توفيق السيف، ضد الاستبداد، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص181.

27. لمزيد من المعلومات انظر: محمد جعفري هرندي، فقها وحكومت، مرجع سابق، ص252- 253.

28. انظر : أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص381.

29. انظر: محسن كديور، نظريه هاى دولت در فقه شيعه، جلد اول (تهران: چاپ پنجم، نشرنى، 1380هـ.ش)، ص66.

30. انظر: رسول جعفريان، انديشهاى يك عالم شيعى در دولت صفوى (تهران: انتشارات انصاريان، تهران، 1375 هـ.ش)، ص117.

31. محسن كديور، سه نظريه دولت در فقه شيعه، به اهتمام محمد تقى فاضل ميبدى (قم: مؤسسه معارف اسلامى امام رضا، 1376 هـ.ش)، ص547.

32. انظر: جان فوران، تاريخ تحولات اجتماعى ايران، مرجع سابق، ص79.

33. انظر: بديع محمد جمعة، الشاه عباس الكبير (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1980م)، ص172.

34. انظر: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص390.

35. انظر: جميله كديور، تحول گفتمان سياسى در ايران، مرجع سابق، ص178.

الفصل الثاني

1. انظر: حامد الگار، دين ودولت در ايران، ترجمه ابو القاسم سرى (تهران: توس، 1369 هـ.ش)، ص 103.

2. انظر: جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص188.

3. المرجع السابق، ص199.

4. انظر: شيخ جعفر كاشف الغطاء، ميهمات الشريعة الغراء، طبع حجرى، اصفهان، ص394، نقلاً عن جميله كديور: تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص193.

5. جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص235.

6. انظر: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص400.

7. محمد حسن نجفي، جواهر الكلام (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1989م)، ص 421، نقلاً عن جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص219.

8. محسن كديور، سه نظريه دولت در فقه شيعه، مرجع سابق، ص95.

9. انظر: توفيق السيف، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص36. روى متحدة: بردة النبي، ترجمة رضوان السيد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003م)، ص225.

10. انظر: جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص210.

11. انظر: يراوند ابراهميان، ايران بين دو انقلاب، ترجمة أحمد گل محمدى، چاپ پنجم (تهران: نشرنى، 1379 هـ. ش)، ص66-67.

12. جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص238.

13. يراوند ابراهميان، خلفيات وعوامل الثورة الدستورية عام 1906م، في كتاب: ايران 1900 – 1980م، مرجع سابق، ص38.

14. انظر: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص408.

15. محسن كديور، نظريه هاي دولت در فقه شيعه، مرجع سابق، ص117.

16. توفيق السيف، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص204.

17. محمد حسين غرورى نائينى، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مقدمه وتوضيحات به قلم سيد محمد طالقانى، (تهران: شركت سهامى انتشار، 1359 هـ. ش)، ص49. نقلاً عن جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص264.

18. انظر: جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص258.

19. عبدالله مازندرانى ومحمد كاظم خراسانى، مراد از مشروطيت در ساير ممالك، مقصود از مشروطيت در ايران، رسائل مشروطيت، به كوشش غلام حسين زركرى نژاد (تهران: كوير، 1374 هـ.ش)، ص 485، نقلاً عن جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص315- 316.

20. انظر: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص411.
21. محمد حسين نائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص69.
22. اسماعيل المحلاتي، **اللئالئ المربوطه في وجوب المشروطه** (تهران: انتشارات نى، 1374هـ.ش)، ص 30.
23. روح الله نجفي، مكالمات مقيم ومسافر، رسائل مشروطيت، مرجع سابق، ص425.
24. محمد حسين تبريزى، كشف المراد من المشروطة والاستبداد، رسائل مشروطيت، ص135.
25. انظر: جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص260.
26. المرجع السابق، ص263.
27. محمد حسين نائينى، تنبيه الامة وتنزيه الملة، مصدر سابق، ص49.
28. روح الله نجفي، مكالمات مقيم ومسافر، رسائل مشروطيت، مرجع سابق، ص426.
29. انظر: محمد حسين نائينى، تنبيه الأمة وتنزيه المله، مصدر سابق، ص74.
30. محمد حسين تبريزى، كشف المراد من المشروطة والاستبداد، رسائل مشروطيت، مرجع سابق، ص134.
31. شيخ فاضل الله نوري، حكم حرمت مشروطه وارتداد مشروطه خواهان، رسائل مشروطيت، ص 113.
32. المرجع السابق، ص115.
33. اسماعيل المحلاتى، اللئالئ المربوطة في وجوب المشروطة، مرجع سابق، ص77.
34. محمد حسين نائينى، تنبيه الامة وتنزيه المله، مصدر سابق، ص54.
35. المصدر السابق، ص56-57.
36. أحمد كسروى، **تاريخ مشروطيت ايران** (تهران: امير كبير، 1363هـ.ش)، ص143.
37. جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص302.
38. توفيق السيف، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، مرجع سابق، ص194.

39. عماد الدين باقي، **گفتمان هاي دينى معاصر**، چاپ اول، (تهران: نشر سرايى 1382 هـ.ش)، ص37.

40. انظر: محمد اسماعيل المحلاتى، مراد از سلطنت مشروطه، رسائل مشروطيت، مرجع سابق، ص480.

41. انظر: محمد حسين نائيني، تنبيه الامة وتنزيه المله، مصدر سابق، ص64.

42. انظر: عماد الدين باقي، گفتمان هاي دينى معاصر، مرجع سابق، ص66-70.

43. فرزين وحدت، **رويارويى فكرى ايران با مدرنيت**، ترجمة مهدى حقيقت خواه، چاب اول، (تهران: انتشارات ققنوس، 1383 هـ.ش)، ص115.

44. جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص332.

45. انظر: يراوند ابراهميان، خلفيات وعوامل الثورة الدستورية، من كتاب: ايران 1900 - 1980م، ص59- 60.

46. لمزيد من المعلومات انظر: اكبر گنجى، **تلقى فاشستى از دين وحكومت**، چاپ ششم (تهران: طرح نو، 1379 هـ.ش)، ص43-45.

47. جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص357.

48. سيد جلال الدين المدني، **تاريخ إيران السياسي المعاصر**، ترجمة سالم مشكور، الطبعة الأولى (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، 1993م)، ص16.

49. جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص361.

50. اطلاعات (روزنامه)، 15 اسفند 1341هـ.ش، **اسناد انقلاب اسلامى**، جلد اول (مركز اسناد انقلاب اسلامى، 1374هـ. ش)، ص136-137.

51. جميله كديور، تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران، مرجع سابق، ص375.

52. انظر: شيخ محمد على آراكى، **المكاسب المحرمة** (قم: مؤسسه در راه حق، 1413 هـ.ش)، ص 94، نقلاً عن محسن كديور: **حكومت ولايى** (انديشه سياسى در اسلام 2) (تهران: چاپ چهارم، نشرنى، 1380هـ.ش).

53. جميله كديور، تحول گفتمان سياسى شيعه در ايران، مرجع سابق، ص377.

54. اطلاعات، 15 اسفند 1341هـ.ش. اسناد انقلاب اسلامي، جلد اول، ص136- 137.

55. انظر: يراوند ابراهميان، ايران بين دو انقلاب، مرجع سابق، ص585.

56. لمزيد من المعلومات انظر: محسن كديور، **حكومت ولايى**، مرجع سابق، ص141- 143.

57. انظر: جميله كديور: تحول گفتمان سياسى شيعه در ايـران، مرجـع سـابق، ص 366، محمـد جعفـري هرندي، فقها وحكومت (پژوهشى در تاريخ فقه سياسى شيعه)، ص288.

58. www.alwelayah.net/doc/Alfiker

59. امام خمينى، **ولايت فقيه (حكومت اسلامى)** (تهران: انتشارات امير كبير، 1373هـ.ش)، ص15- 16.

الفصل الثالث

1. فرزين وحدت، روياررى فكرى ايران بامدرنيت، مرجع سابق، ص89.

2. حميد شوكت، **نگاهي از درون به جنبش چپ ايران، گفتگو بامهدى خـان بابـا تهرانـى**، چـاپ دوم، (تهران: شركت سهامى انتشارات، 1380 هـ.ش)، ص6.

3. انظر: الهه كولايى طبرستاني، **استالينيسم وحزب توده ايران** (تهران: انتشارات مركز اسـناد انقـلاب اسلامى، 1376 هـ.ش)، ص69-72.

4. سپهبر ذبيح، **تاريخ كمونيـستي در ايـران**، ترجمـه محمـد رفيعـي مهـر آبـاد (تهـران: انتـشارات نـو، 1369هـ.ش)، ص9.

5. انظر: على مرشدي زاده، احزاب چپ، در كتاب تحولات سـياسي اجتماعـي ايـران، 1320 هـــ 1357 هـ.ش، ص203.

6. انظر: يراوند ابراهميان، ايران بين دو انقلاب، مرجع سابق، ص254– 256.

7. سرهنگ غلامرضا نجاتي، **تاريخ سياسي بيست وپنج ساله ايران (از كودتـا تـا انقـلاب)** جلـد اول، چاپ ششم (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، تهران، 1379هـ.ش)، ص324.

8. مهدي بازرگان، **شصت سال خدمت ومقاومت (خاطرات)** جلد اول، به كوشش غلا مرضا نجاتي، (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، تهران، 1375هـ.ش)، ص382.

9. يراوند ابراهميان، حركة حرب العصابات 1971 - 1977م، من كتاب: ايران 1900 - 1980م، مرجع سابق، ص136.

10. فرزين وحدت، رويارويى فكري ايران با مدرنيت، مرجع سابق، ص163-164.

11. مسعود أحمد زاده، مبارزه مسلحانه، هم استراتژى هم تاكتيك: انتشارات سازمان جريكهاي فدائي خلق، تهران، 1357هـ.ش، ص89.

12. لمزيد من المعلومات انظر، يراوند ابرهميان: حركة حرب العصابات 1971 - 1977م، من كتاب: ايران 1900-1980م، مرجع سابق، ص136-145.

13. انظر: اسماعيل حسن زاده، احزاب چپ، مشى چريكى چپ در ايران، از كتاب تحولات سياسى اجتماعى ايران 1320هـ.ش - 1357هـ.ش، مرجع سابق، ص224.

14. انظر: نور الدين كيانوري، (خاطرات)، به كوشش تحقيقاتي وانتشاراتي ديدگاه (تهران: انتشارات اطلاعات، 1372هـ.ش)، ص462.

15. لمزيد من المعلومات انظر: يراوند ابراهميان، ايران بين دو انقلاب، ص557-560 - غلامرضا نجاتى: تاريخ سياسى بيست وپنج ساله، جلد اول، مرجع سابق، ص42 - 50.

16. غلامرضا نجاتي، تاريخ پيست وپنج ساله، جلد اول، مرجع سابق، ص394.

17. اسماعيل حسن زاده، احزاب چپ، مش چريكى چپ در ايران، مرجع سابق، ص232-233.

18. انظر: وليد محمود عبد الناصر، إيران صعود وهبوط، التيار التقدمي الإسلامي (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1993م)، ص14.

19. فاضل رسول: هكذا تحدث علي شريعتي، الطبعة الثالثة (بيروت: دار الكلمة للنشر، 1987م)، ص224.

20. انظر: وليد عبد الناصر، إيران صعود وهبوط، مرجع سابق، ص13.

21. علي شريعتي، بازگشت به خويش، بى جا، 1355هـ.ش، ص11، نقلاً عن يراوند ابراهميان: ايران بين دو انقلاب، مرجع سابق، ص575.

22. انظر: محمد السعيد عبدالمؤمن، **ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق** (القاهرة: دار هجر، 1991م)، ص16.

23. علي شريعتي: **توحيد وشرك**، چاپ اول (تهران: انتشارات قلم، 1366هـ.ش)، ص65.

24. وليد عبد الناصر، إيران صعود وهبوط، مرجع سابق، ص40.

25. المرجع السابق، ص47.

26. انظر: علي شريعتي، **تشيع علوى تشيع صفوى** (تهران: انتشارات قلم، 1365هـ.ش)، ص78-80.

27. علي شريعتي، **انتظار**، چاپ دوم، انتشارات همگام، تهران، 1356 هـ.ش، ص21، نقلاً عن علي رهنما: **مسلماني در جستجوى ناكجا آباد (زندگينامه سياسى على شريعتى)**، چاپ دوم (تهران: گام نو، 1381هـ.ش)، ص293.

28. انظر:

Abdulaziz Sachedine: *Ali Chariati, Ideology of the Iranian Revolution: Voices of Resurgent Islam*, (Oxford University Press: Oxford, 1983).

29. وليد عبد الناصر، ايران صعود وهبوط، مرجع سابق، ص17.

30. انظر: إبراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الإيرانية: الجذور والأيديولوجية** (بيروت: دار الوطن العربي، 1979م)، ص96- 97.

31. غلامرضا نجاتي، تاريخ سياسى بيست وپنج ساله ايران، مرجع سابق، ص480.

32. أحمد عنايت، **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، ترجمة د. إبراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1984م)، ص301.

33. انظر: وليد عبد الناصر،إيران صعود وهبوط، مرجع سابق، ص28.

34. أحمد عنايت، الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص306.

35. وليد عبد الناصر، إيران صعود وهبوط، مرجع سابق، ص47.

36. المرجع السابق، ص52.

37. يراوند ابرهميان، حركة حرب العصابات 1971 – 1977م، من كتاب: ايران 1900 – 1980م، مرجع سابق، ص145.

38. انظر: اسماعيل حسن زاده، احزاب چپ، در كتاب تحولات سياسي اجتماعي ايران، ص227.

39. محسن مدير شانه جى، احزاب سياسي ايران با مطالعة مورد نيروى سوم وجامعه سوسياليست، (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، 1375هـ.ش)، ص25.

40. انظر: يراوند ابراهميان، إيران بين دو انقلاب، مرجع سابق، ص79.

41. فرزين وحدت، روياروي فكري ايران با مدرنيت، مرجع سابق، ص62.

42. موسى غنى نژاد، تجدد طلبي وتوسعه در ايران معاصر، چاپ دوم (تهران: نشر مركز، 1382هـ.ش)، ص16.

43. انظر: يراوند ابراهميان، خلفيات وعوامل الثورة الدستورية، في كتاب 1900–1980م، ص 39 – حامد الگار، ميرزا ملكم خان (تهران: شركت سهامي انتشارات، 1369هـ.ش)، ص105.

44. انظر:

Malkum Khan: "Persian Civilization", *Contemporary Review*, 59 (February 1899), 238-44.

نقلاً عن يراوند ابراهميان: ايران بين دو انقلاب، مرجع سابق، ص87.

45. انظر: علي كريمي، احزاب ملى، در كتاب تحولات سياسي اجتماعي ايران، مرجع سابق، ص177 – 178.

46. انظر: المرجع السابق، ص178.

47. انظر: محسن مدير شانه جي، احزاب سياسي ايران، مرجع سابق، ص35.

48. انظر: محمد علي همايون كاتوزيان، مصدق ومبارزه براى قدرت در ايران، ترجمه فرزانه طاهرى، جلد دوم (تهران: نشر مركز، 1378 هـ.ش)، ص316.

49. غلامرضا نجاتي، تاريخ سياسى بيست وپنج ساله ايران، مرجع سابق، ص149.

50. انظر: جان فوران، تاريخ تحولات اجتماعي ايران، مرجع سابق، ص425 – 427.

51. **محمد علي همايون كاتوزيان، مصدق ومبارزه براى قدرت در ايران، مرجع سابق، ص207.**

52. انظر: نهضت آزادى ايران، **اسناد نهضت مقاومت ملى ايران**، جلد پنجم (تهران: اسناد سازمانى)، ص10- 12.

53. انظر: غلامرضا نجاتي، تاريخ سياسى بيست وپنج ساله إيران، جلد اول، مرجع سابق، ص14.

54. لمزيد من المعلومات انظر: داود علي بابائي، **بيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟** (ازبازرگان تاخاتمى) جلد اول، چاپ اول، انتشارات، اميد فردا، 1382 هـ.ش، ص306 – 307.

55. يراوند ابراهميان، ايران بين دو انقلاب، مرجع سابق، ص566.

56. يراوند ابراهميان، القوى السياسية في الثورة الإيرانية في كتاب: إيران 1900 – 1980م، مرجع سابق، ص122.

57. غلامرضا نجاتي، تاريخ سياسي بيست وپنج ساله ايران، جلد دوم، مرجع سابق، ص165.

58. لمزيد من المعلومات انظر: كريمي، احزاب ملى، در كتاب تحولات سياسى اجتماعى ايران، مرجع سابق، ص193.

59. انظر: داود علي بابائي، **بيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟** (ازبازرگان تاخاتمى) جلد دوم، چاپ اول، انتشارات، اميد فردا، 1383هـ.ش، ص177.

الباب الثاني

تمهيد

1. انظر: روجر اوين، **الدولة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط**، ترجمة عبدالوهاب علوب، الطبعة الأولى (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ص138 – 139.

2. انظر:

Jaroslav Krejci: *Great Revolution Companeal: The Search for altheory*, (Harvard, Press, 1982), 14-18,19.

3. باكينام رشاد الشرقاوي، **الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية**، رسالة ماجستير (غير منشورة) كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1993م، ص175.

الفصل الرابع

1. جان دي استمبل، درون انقلاب ايران، ترجمة: منوجهر شجاعي، چاپ دوم (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگي رسا، 1378هـ.ش)، ص277.

2. كاظم قاضي زاده، الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني. www.alwelayah.net.

3. المرجع السابق.

4. امام خميني، كشف الأسرار (قم: بی تا، ص222)، نقلاً عن محسن كديور، حكومت ولايى "انديشه سياسي در اسلام"، مرجع سابق، ص142.

5. انظر:

Ruhollah Khomeini: *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Translated and annotated by Hamid Alger، (Berkeley, CA: Mizan Press, 1981, 208.

6. امام خميني، كشف الأسرار، مصدر سابق، ص65.

7. امام خميني ، ولايت فقيه (حكومت اسلامي)، مصدر سابق، ص23.

8. بيانات امام خميني پيرامون ابعاد سياسي عبادى اسلام، صحيفه نور، جلد سوم 21/ 8/ 1357هـ.ش، ص121.

9. انظر:

Arjomanal Sald Amin: The Turban for the Crown, The Islamic Revolution in Iran, (Oxford University Press, New York, Oxford, 1988), 136.

10. سپهبر ذبيح، قصة الثورة الإيرانية (سرد محايد ليوميات الثورة الإيرانية)، ترجمة عبدالوهاب علوب، الطبعة الأولى (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004م)، ص125.

11. داود علي بابائي، بيست وپنج ساله در ايران چه گذشت؟ (از بازرگان تا خاتمى) جلد اول، ص177.

12. مرتضى مطهري، لقاء مع التلفزيون الإيراني قبل إعلان الجمهورية الإسلامية، في: www.alwelayah.net.

13. كاظم قاضي زاده، الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني، في: www.alwelayah.net.

14. امام خميني، صحيفة نور، جلد دوم، 21/ 8/ 1358 هـ. ش، ص320.

15. المصدر السابق، ص324.

16. محمد عمارة، الفكر القائد للثورة الإيرانية (القاهرة: دار ثابت، 1982م)، ص34.

17. امام خمينى، صحيفه نور، جلد دوم، مصاحبه با گاردين، 10/ 8/ 1357هـ.ش، مصدر سابق، ص260.

18. انظر: نيفين عبدالمنعم مسعد، **صنع القرار في ايران والعلاقات العربية – الإيرانية**، الطبعة الأولى، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص67.

19. داود علي بابائي، بيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟، جلد دوم، مرجع سابق، ص228).

20. امام خميني، ولايت فقيه (حكومت اسلامى)، مصدر سابق، ص12– 13.

21. المصدر السابق، ص53–54).

22. المصدر السابق، ص55.

23. أحمد جهان بزرگي، انديشه سياسي امام خميني، چاپ دوم (تهران: مؤسسه فرهنگى دانش وانديشه معاصر، 1381هـ.ش)، ص83.

24. كاظم قاضي زاده، الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني، في موقع دار الولاية للثقافة والإعلام (www.alwelayah.net).

25. امام خميني، المكاسب المحرمه، جلد دوم (قم: مطبعه مهر، 1381 هـ.ش)، ص 160، نقلاً عن جميله كديور، تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران، مرجع سابق، ص364.

26. انظر: نيفين عبدالمنعم مسعد، صنع القرار في إيران والعلاقات العربية – الإيرانية، مرجع سابق، ص54.

27. امام خميني، **تحرير الوسيلة** (النجف: مطبعة الآداب، 1380 هـ.ش)، ص392 نقلاً عن جميله كديور، تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران، مرجع سابق، ص392.

28. داود علي بابائي، بيست وپنج سال در ايران چه گذشت ؟، جلد اول، ص253. كاظم قاضى زاده: الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني، مرجع سابق، www.alwelayah.net

29. عباس نيكزاد، ولاية الفقيه بين الإطلاق والتقييد، في: www.alwelayah.net

30. امام خميني، ولايت فقيه (حكومت اسلامى)، مصدر سابق، ص63- 64.

31. امام خميني، كشف الأسرار، مصدر سابق، ص202.

32. امام خميني، ولايت فقيه (حكومت اسلامى)، مصدر سابق، ص49.

33. كاظم زاده، الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني، مرجع سابق.

34. فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة، مرجع سابق، ص284.

35. انظر: احمد جهان بزرگى، انديشه سياسي امام خمينى، مرجع سابق، ص31.

36. امام خميني، صحيفه نور، جلد 3، 28/ 8/ 1357 هـ.ش، ص207.

37. امام خميني، صحيفه نور، جلد 13، 20/ 6/ 1359 هـ.ش، ص72.

38. حسين يزدى، الحرية عند الشهيد مطهرى، الطبعة الأولى (بيروت: دار الهادى، 2001م)، ص220.

39. امام خميني، صحيفة نور، جلد 9، 3/ 6/ 1356 هـ. ش، ص89.

40. داود علي بابائي، پيست وپنج سال در ايران چه گذشت ؟، مرجع سابق، ص175.

41. امام خميني، صحيفه نور، جلد 8، 14/ 4/ 1358 هـ.ش، ص24.

42. محمد علي آراكي، المكاسب المحرمة (قم: مؤسسه در راه حق، 1413هـ.ق)، ص94، نقلاً عن جميله كديور، تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران، مرجع سابق، ص276.

43. جميله كديور، تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران، مرجع سابق، ص375.

44. انظر: أحمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي، مرجع سابق، ص343.

45. انظر: سيد محسن طباطبائي، نهج الفقاهة، تعليق على كتاب البيع من المكاسب للشيخ الأعظم الانصارى (قم: انتشارات 22 بهمن، 1371 هـ.ش)، ص299، نقلاً عن جميلة كديور، تحول گفتمان سياسي شيعه در ايران، مرجع سابق،ص376.

46. انظر: Abbas Amirie: An Analysis of Post Revolutions: Power Struggle in Iran., 15. نقلاً عن باكينام الشرقاوي: الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية، (رسالة ماجستير)، ص250.

47. انظر: محمد السعيد عبدالمؤمن، **الفقه السياسي في إيران وأبعاده**، الطبعة الأولى، (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1989م)، ص118– 119.

48. محمود طالقاني، **اسلام ومالكيت**، چاپ اول (تهران: انتشارات نو، 1344هـ.ش)، ص127، نقلاً عن فروغ جهانبخش، **اسلام ودموكراسى ونوكرايى دينى در ايران از بازرگان تا سروش**، ترجمه پروين، چاپ اول، (تهران: كام نو، 1383هـ.ش)، ص120.

49. محمود طالقاني، **مجموعه خطبه هاى نماز جمعه تهران** (تهران: وزارت ارشاد اسلامى، 1364هـ.ش)، ص203.

50. داود علي بابائي، **بيست وپنج ساله در ايران چه گذشت؟** مرجع سابق، ص165.

51. عباس عبدي (زير نظر)، **معماي حاكميت قانون در ايران**، چاپ اول (تهران: طرح نو، 1381هـ.ش)، ص49.

52. حميد رضا ظريفي نيا، **كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران از 1358 تا 1378هـ. ش**، چاپ اول (تهران: انتشارات آزادى انديشه، تهران 1378هـ. ش)، ص226.

53. جان دى استمبل، درون انقلاب ايران، ص277

54. مهدي بازرگان، **انقلاب ايران در دو حركت**، **چاپ بنجم** (تهران: نهضت آزادى 1363هـ.ش)، ص 23.

55. نهضت آزادي، **مواضع نهضت در قطعنامه سوم** (نهضت آزادى)، (تهران: 1362 هـ. ش)، ص64.

56. داود علي بابائي، **بيست وپنج سال در ايران چه گذاشت**، جلد دوم، مرجع سابق، ص227.

57. المرجع السابق، ص227.

58. المرجع السابق، ص223.

59. مهدي بازرگان، **الحد الفاصل بين الدين والسياسة**، ترجمة فاضل رسول، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكلمة للنشر، 1972م)، ص43.

60. مهدي بازرگـان، بعثـت وايـدئولوژی (مـشهد: طلـوع، 1345هـ.ش)، ص108، نقـلاً عـن فـروغ جهانبخش، اسلام، دموكراسی نوگرایی از بازرگان تا سروش، ص164.

61. داود علي بابائي، بيست وپنج ساله در ايران چه گذشت؟، جلد دوم، مرجع سابق، ص455.

62. لمزيد من المعلومات انظر: مهدي بازرگان: بعثت وايدئولوژی، مرجع سابق، ص172. غسان طعان: **التغرب في الثقافة الإيرانية الحديثة**، الطبعة الأولى (بيروت: بيسان للنشر، 2001م)، ص101-103.

63. جان دي استمبل، درون انقلاب ايران، مرجع سابق، ص287.

64. مهدي بازرگان، الحد الفاصل بين الدين والسياسة، مرجع سابق، ص45.

65. داود علي بابائي، بيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟، جلد دوم، مرجع سابق، ص200.

66. حميد رضا ظريفي نيا، كالبدشكافی جناحهای سياسي ايران، مرجع سابق، ص52.

67. المرجع السابق، ص52.

68. نهضت آزادي، مواضع نهضت در قطعنامه سوم، مرجع سابق، ص43.

69. جان دي استمبل، درون انقلاب ايران، مرجع سابق، ص278.

70. نيكی آر. كدي، **نتايج انقلاب ايران**، ترجمه مهـدی حقيقـت خـواه، چـاپ اول (تهـران: انتـشارات ققنوس، 1383هـ.ش)، ص20.

71. داود علي بابائي، بيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟، جلد دوم، مرجع سابق، ص200.

72. وليد عبد الناصر، إيران صعود وهبوط، مرجع سابق، ص26.

73. المرجع السابق، ص102.

74. نيكی آر. كدي، نتايج انقلاب ايران، مرجع سابق، ص20.

الفصل الخامس

1. داود علي بابائي، بيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟ جلد دوم، مرجع سابق، ص177.

2. محمد قوچاني، **نازی آبادهای ها**، چاپ دوم (تهران: نشر سرا، 1383هـ.ش)، ص60.

3. سپهبر ذبيح، **قصة الثورة الإيرانية**، مرجع سابق، ص54.

4. عباس علي عميد زنجاني، **فقه سياسي، حقوق سياسي ومبانى قانون اساسى جمهورى اسلامى ايـران**، جلد اول، چاپ اول (تهران: انتشارات امير كبير، 1366هـ.ش)، ص176.

5. **قانون أساسي جمهوري اسلامي ايران**، بيست وچهارم آبان ماه 1358هـ.ش، دبير خانه مجلس بررسى نهائى قانون اساسى، ص9.

6. كاظم قاضي زاده، **الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني**، مرجع سابق.

7. امام خميني، **صحيفه نور**، جلد دوم، 10/ 8/ 1357هـ.ش، ص262.

8. نيفين مسعد، **صنع القرار في إيران والعلاقات العربية - الإيرانية**، مرجع سابق، ص68.

9. كاظم قاضي زاده، **الحكومة الإسلامية في فكر الإمام الخميني**، مرجع سابق.

10. مصباح يزدي، **حكومت اسلامى وولايت فقيه**، چاپ سوم (تهران: شركت چاپ ونشر بـين المللـي، 1382 هـ.ش)، ص163.

11. **صحيفة كيهان**، 16 جمادى الأول 1408هـ.ق.

12. انظر: عماد الدين باقي، **گفتمان هاى دينى معاصر**، مرجع سابق، ص356-357.

13. انظر: نيكي آر. كيدي، **نتايج انقلاب**، مرجع سابق، ص27.

14. انظر: وليد عبد الناصر، "عشرون عاماً بعد الثورة: إيران وإشكاليات التحول من الثورة إلى الدولة"، **مجلة السياسة الدولية**، السنة 15، العدد 136، نيسان/ إبريل 1999م، ص8.

15. لمزيد من المعلومات انظر، محمد قوچاني، **جمهورى مقدس، برش هـاى از تـاريخ جمهـورى اسـلامى**، چاپ اول (تهران: نقش ونگار، 1381هـ.ش)، ص64 - 67.

الفصل السادس

1. حميد رضا ظريفي نيا، **كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران**، مرجع سابق، ص59 - 60.

2. انظر عماد الدين باقي، **گفتمانهايى دينى معاصر**، مرجع سابق، ص251 -252.

3. مقابلة صحفية مع محسن آرمين «سازمان مجاهدين انقلاب اسلامى وتحليل عرض سياسي كشور»، راه نو، سال اول، شماره اول، 14 شهريور ماه 1377هـ.ش، ص18.
4. انظر : حميد رضا ظريفي نيا، كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران، مرجع سابق، ص61-63.
5. انظر: سعيد برزين، جناح بندى سياسي در ايران از دهه 1360هـ. ش تا دوم خرداد 1377 هـ.ش، چاپ اول (تهران: نشر مركز، 1377هـ.ش)، ص54-55.
6. انظر: حميد رضا ظريفي نيا، كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران، مرجع سابق، ص196.
7. انظر: المرجع السابق، ص195.
8. سعيد برزين، جناح بندي سياسي در ايران، مرجع سابق، ص57.
9. انظر: حميد رضا ظريفي نيا، كالبدشكافى جناحهاى سياسي ايران، مرجع سابق، ص85-86.
10. سعيد برزين، جناح بندي سياسي در ايران، مرجع سابق، ص57.
11. انظر: نيكى آر كدي، نتايج انقلاب ايران، مرجع سابق، ص37.
12. حميد رضا ظريفي نيا، كالبدشكافى جناحهاي سياسي ايران، مرجع سابق، ص68-69
13. المرجع السابق، ص68-69.
14. نيكى آر. كدي، نتايج انقلاب ايران، مرجع سابق، ص21.
15. سعيد برزين، جناح بندي سياسي در ايران، مرجع سابق، ص40.
16. حسين كاجي (به كوشش)، تأملات ايرانى (مباحثات با روشنفكران معاصر در زمينه فكر وفرهنگ ايران)، چاپ اول (تهران: انتشارات روزنه، 1380هـ.ش)، ص230.
17. عبدالله نوري، "جريان شناسى سياسي، توسعه وارزشها"، ماهنامه صبح، سال دوم، شماره 61، شهريور 1375 هـ.ش، ص35.

الباب الثالث

تمهيد

1. عباس شادلو، احزاب وجناحهاي سياسى إيران، چاپ اول (تهران: انتشارات گستره، 1379هـ. ش)، ص41.

2. انظر: قوچاني، جمهوري مقدس (برش هايى از تاريخ جمهورى اسلامى)، ص58.

3. انظر: نيكى آر كدي، نتايج انقلاب ايران، مرجع سابق، ص58.

4. حميد رضا ظريفي نيا، كالبدشكافي جناحهاي سياسى ايران، مرجع سابق، ص90.

5. لمزيد من المعلومات انظر: محمد قوچاني، جمهورى مقدس، مرجع سابق، ص48-54.

6. انظر: حميد رضا ظريفي نيا، كالبدشكافي جناحهاي سياسى ايران، مرجع سابق، ص90.

7. حجت مرتجى، **جناحهاي سياسي در ايران امروز**، چاپ پنجم (تهران: انتشارات نقش نگار، 1378هـ.ش)، ص19.

8. عباس شادلو، احزاب وجناحهاي سياسى ايران، مرجع سابق، ص78.

9. نيكى آر كدي، نتايج انقلاب ايران، مرجع سابق، ص75.

الفصل السابع

1. محمد تقي مصباح يزدي، **حوارات حول ولاية الفقيه**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الهادي، 2003م)، ص17.

2. انظر: محمد تقي مصباح يزدي، **نظرية حقوقى اسلام**، چاپ اول (قم: مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، 1380، هـ.ش)، ص134.

3. محمد تقي مصباح يزدي، حوارات حول ولاية الفقيه، مرجع سابق، ص19.

4. المصدر السابق، ص51-52.

5. علي رباني گلپايگانى، دين ودولت، مرجع سابق، ص14.

6. محمد تقي مصباح يزدي، حوارات حول ولاية الفقيه، مرجع سابق، ص65.

7. رضا صنعتي، مصباح دوستان، **ناگفته هايى از زندگى علمى وسياسى آيت الله مصباح يزدي**، چاپ اول (قم: هماي غدير، 1383 هـ.ش)، ص351.

8. آية الله سيد كاظم حائري، **ولاية الأمر في عصر الغيبة** (قم: مجمع الفكر الإسلامي، 1414هـ.ق)، ص261.

9. محمد تقي مصباح يزدي، نظريه سياسى اسلام (سلسله سخنرانى هاي قبل از خطبه هاي نماز جمعه تهران)، جلد دوم، چاپ اول (قم: مؤسسهء آموزش وپژوهشى امام خمينى، قم، 1378 هـ.ش)، ص 38- 39.

10. بيانه جامعه روحانيت تهران، روزنامه رسالت، (27/ 6/ 1379هـ.ش).

11. عبدالله جواد آملي، جولة في مباني ولاية الفقيه، ص6، 7، 17،18 [www.nezam.com].

12. محمد تقي مصباح يزدي، نظريه سياسى اسلام، جلد دوم، مرجع سابق، ص102- 103.

13. انظر: مصباح يزدي، حكومت اسلامى وولايت فقيه، چاپ سوم (تهران: شركت چاپ ونشر بين المللى، 1382 هـ.ش)، ص162.

14. مرتضى البهشتي، الدولة الإسلامية والشرعية، في: www.alwelaya.net.

15. محمد تقي مصباح يزدي، حوارات حول ولاية الفقيه، مرجع سابق، ص73.

16. المرجع السابق، ص31.

17. انظر: مصباح يزدي، محاضرة ألقاها في ندوة النظام السياسي في الإسلام، في: www.alwelayah.net.

18. محمد تقي مصباح يزدي، نظريه سياسى اسلام، سلسله سخنرانى هأي قبل از خطبه هأي نماز جمعه تهران، جلد اول، چاپ سوم (قم: مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خميني، 1380 هـ.ش)، ص108.

19. انظر: محمد تقي مصباح يزدي، نظريه سياسى اسلام، جلد دوم، مرجع سابق، ص103.

20. عماد الدين باقي، گفتمان هاي دينى معاصر، مرجع سابق، ص358.

21. حميد رضا ظريفي نيا، كالبدشكافي جناحهاي سياسى ايران، مرجع سابق، ص188.

22. مصباح يزدي، محاضرة ألقاها في ندوة النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق.

23. مصباح يزدي، حكومت اسلامى وولايت فقيه، مرجع سابق، ص162.

24. انظر: مصباح يزدي، نظريه سياسى اسلام، جلد دوم، مرجع سابق، ص112.

25. بيانه روحانيت تهران، رسالت (روزنامه) 27/ 6/ 1379 هـ.ش.

26. محمد تقي مصباح يزدي، نظريه حقوقى اسلام، چاپ اول، مرجع سابق، ص134.

27. محمد مهدي خلخالي، **حاكميت در اسلام**، چاپ دوم (تهران: فرهنگ رسا، 1371هـ ش)، ص547.

28. المرجع السابق، ص547.

29. محمد جواد لاريجاني، حكومت ومرز وعيت، مجموعة مقالات اولين سيمنار تحول مفـاهيم، ص 333 – نقلا عن اكبر گنجي، **تلقي فاشيستي از دين وحكومت**، چاپ ششم (تهران: انتشارات طـرح نـو، 1379 هـ.ش)، ص63.

30. عبدالله جواد آملي، جولة في مباني ولاية الفقيه، مرجع سابق، ص27.

31. محمد تقي مصباح يزدي، نظريه حقوقى اسلام، مرجع سابق، ص96.

32. مصباح يزدي، حوارات حول ولاية الفقيه، مرجع سابق، ص40.

33. المرجع السابق، ص100.

34. عبدالله جواد آملي، جولة في مباني ولاية الفقيه، مرجع سابق، ص15.

35. انظر: مصباح يزدي، حكومت اسلامى وولايت فقيه، مرجع سابق، ص97.

36. عباسعلي عميد زنجاني، **فقه سياسى (حقوق اساسي ومبانى قانون اساسي جمهـورى اسـلامى ايـران)** جلد اول، چاپ اول (تهران: مؤسسه انتشارات امير كبير، 1366هـ.ش)، ص264.

37. مصباح يزدي، محاضرة ألقاها في ندوة: النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق.

38. مصباح يزدي، حوارات حول ولاية الفقيه، مرجع سابق، ص32.

39. مصباح يزدي، نظريه سياسى اسلام، جلد اول، مرجع سابق، ص97.

40. المرجع السابق، ص54.

41. حمدي رضا ظريفي بنا، كالبدشكافي جناحهاي سياسى ايران، مرجع سابق، ص187.

42. مرتضى نبوي، رسالت (روزمانه)، 21 اسفند، 1376هـ.ش.

43. اطلاعات (روزنامه)، 10 فروردين ماه، 1376هـ.ش.

44. **كيهان** (روزنامه)، 24 بهمن ماه، 1375هـ.ش.

45. حمد رضا باهنر، اخبار (روزنامه)، (11 آذرماه 1375هـ.ش).

46. مصباح يزدي، نظريه سياسى اسلام، جلد دوم، مرجع سابق، ص223.

47. محمد جواد ارسطا، ذكرى، چاپ دوم (تهران: نشر ني، 1381هـ.ش)، ص89.

48. رسالة (روزنامه)، 14 ارديبهشت، 1376هـ.ش.

49. مبين (هفته نامه)، شماره 276، 30 ارديبهشت ماه 1376هـ.ش، ص9.

50. انظر: التجربة الخمينية في إيران، برنامج: حوار مفتوح، قناة الجزيرة www.aljazeera.net.

51. انظر: مصباح يزدي، نظريه سياسى اسلام، جلد اول، مرجع سابق، ص87-90.

52. انظر: محمد مجتهد شبستری، نقدی براقرائت رسمی ازدين (بحرانها، چالشها، راه حلها)، چاپ اول (تهران: انتشارات طرح نو، 1379هـ.ش)، ص261.

53. عباسعلي عميد زنجاني، فقه سياسى، تقريرات دوره كارشناسى ارشد علوم سياسى دانشكده حقوق وعلوم سياسى دانشگاه تهران، نيمسال اول 67 – 1377هـ.ش نقلاً عن حميد رضا ظريفي نيا، كالبدشكافي جناحهاي سياسى ايران، مرجع سابق، ص216.

54. مصباح يزدي، نظريه حقوقى اسلام، مرجع سابق، ص153.

55. مصباح يزدي، محاضرة ألقاها في ندوة: النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق.

56. حجت مرتجى، جناحهاي سياسى در ايران امروز، مرجع سابق، ص71.

57. لمزيد من المعلومات، انظر مصباح يزدي: نظريه حقوقى اسلام، مرجع سابق، ص177– 173، وص187، وص208.

58. مصباح يزدي، نظريه حقوقى اسلام، مرجع سابق، ص31– 32.

59. المرجع السابق، ص214– 215.

60. صحيفة الوفاق (صحيفة إيرانية باللغة العربية) 26/ 12/ 2000م.

61. مصباح يزدي، نظريه سياسى اسلام، جلد اول، مرجع سابق، ص31-32.

الفصل الثامن

1. انظر: عبدالكريم سروش، **تحليل مفهوم حكومت ديني**، در **كتاب دين وحكومت: مجموعه سخنرانيهاي سمينار دين وحكومت در انجمن اسلامى مهندسين**، چاپ اول (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، 1378هـ.ش)، ص180 – 181.

2. عبدالكريم سروش، **قبض وبسط تؤريك شريعتي (نظريه تكامل معرفت دينى)**، چاپ سوم (تهران: نشر صراط، 1375هـ.ش)، ص79– 80.

3. انظر: عبدالكريم سروش، **سياست نامه**، جلد اول، چاپ سوم (تهران: مؤسسه فرهنگى صراط، 1379 هـ.ش)، ص270– 273.

4. عبدالكريم سروش، سياست نامه، جلد اول، مرجع سابق، ص280.

5. انظر: محسن كديور، نظريه هاي دولت د رفقه شيعه، مرجع سابق، ص128 – 129.

6. آية الله محمد باقر الصدر، **مجموعة «الإسلام يقود الحياة»** (بيروت: دار المعارف للمطبوعات، 1991م)، ص 17–22، نقلاً عن محسن كديور، نظريه هاي دولت در فقه شيعه، مرجع سابق، ص130– 131.

7. انظر: محسن كديور، نظريه هاي دولت در فقه شيعه، مرجع سابق، ص129.

8. محمد باقر الصدر، مجموعة «الإسلام يقود الحياة»، مرجع سابق، ص50 – 51.

9. المرجع السابق، ص18 – 19.

10. انظر: محسن كديور، نظريه هاي دولت در فقه شيعه، مرجع سابق، ص132.

11. لمزيد من المعلومات، انظر: المرجع السابق، ص136– 139.

12. عبدالكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت دينى، در كتاب دين وحكومت، مرجع سابق، ص161– 162.

13. ولايت فقيه ومردم سالاري، www.kadivar.com ولايت.

14. عبدالكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت دينى، مرجع سابق، ص163–164.

15. انظر: المرجع السابق، ص164.

16. انظر: عبدالكريم سروش، "تحليل مفهوم حكومت ديني"، كيهان، سال ششم، شماره 32، 1375هـ.ش، ص402.

17. عبدالكريم سروش، آيين شهرياري ودينداري (سياست نامه 2)، چاپ اول (تهران: مؤسسه فرهنگى صراط، 1379هـ.ش)، ص273.

18. عبدالكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت دينى، مرجع سابق، ص165.

19. مرتضى مطهري، پيرامون انقلاب اسلامي، چاپ پنجم (تهران: صدرا، 1368 هـ.ش)، ص49، نقلاً عن عبدالكريم سروش، سياست نامه، جلد اول، ص127).

20. عبدالكريم سروش، سياست نامه، جلد اول، مرجع سابق، ص281.

21. انظر: المرجع السابق، ص427.

22. المرجع السابق، ص149.

23. فروغ جهانبخش، اسلام، دموكراس ونوگرايى دينى در ايران از بازرگان تا سروش، ترجمه جليل پروين، چاپ اول (تهران: گام نو، 1383هـ.ش)، ص242 – 243.

24. عبدالكريم سروش، سياست نامه، جلد اول، مرجع سابق، ص126.

25. عبدالكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت دينى، مرجع سابق، ص180.

26. عليرضا علوي تبار، روشفنكرى، ديندارى، مردم سالارى، چاپ اول (تهران: فرهنگ وانديشه، 1379 هـ.ش)، ص51 – 52.

27. عبدالكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت دينى، مرجع سابق، ص166.

28. انظر: سيد هاشم آقاجري، حكومت ديني وحكومت دموكراتيك، چاپ دوم (تهران: مؤسسه نشر وتحقيقات ذكر، 1382 هـ.ش)، ص20– 24.

29. انظر: المرجع السابق، ص9 – 13.

30. علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، مصدر سابق، (خطبة رقم 206)، ص333– 334.

31. اكبر گنجى، نقدي براي تمام فصول، گفت وگوى اكبر گنجى باعبد الله نوري، چاپ ششم (تهران: انتشارات طرح نو، 1379هـ.ش)، ص76.

32. لمزيد من المعلومات انظر: انظر سيد هاشم آقاجري، حكومت دينى وحكومت دمواكراتيك، مرجع سابق، ص14، وص18– 19.

33. محمد خاتمي، **التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية والأمن**، ترجمة سرمد الطائي، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002م).ص51.

34. محمد مجتهد شبستري، نقدى برقرائت رسمى از دين، مرجع سابق، ص30 – 31.

35. آية الله مرتضى مطهري، **سيرى در نهج البلاغه**، چاپ هفتم (تهران: صدرا، 1369 هـ.ش)، ص120، نقلا عن اكبر گنجى، تلقى فاشستى از دين و حكومت،ص52.

36. لمزيد من المعلومات انظر: صالحي نجف آبادي، **ولايت فقيه حكومت صالحان**، چاپ اول (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگ رسا، 1363)، ص 50 –130–141.

37. محمد خاتمي، التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية والأمن، مرجع سابق، ص86.

38. انظر: آية الله حسين منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، الجزء الأول، الطبعة الأولى (بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر، 1991م)، ص407.

39. انظر: آية الله حسين منتظري، مرجع سابق، ص575 – 576.

40. انظر: عماد الدين باقي، گفتمان هاي دينى معاصر، مرجع سابق، ص 321.

41. لقاء التلفزيون الإيراني مع مطهري، قبل إعلان الجمهورية الإسلامية، في: www.alwelayah.net.

42. محمد جواد مغنيه، الخميني والحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص71.

43. آية الله منتظري، ولايت فقيه وقانون أساس، راه نو (روزنامه) شماره 18، تيرماه، 1377 هـ.ش.

44. مهدي شحاته وآخرون، **إيران: تحديات العقيدة والثورة**، الطبعة الأولى، (مركز الدراسات العربي – الأوروبي، باريس، توزيع مكتبة بيسان، بيروت، 1999م)، ص30.

45. لمزيد من المعلومات انظر: عبدالكريم سروش، **حكومت ديمكراتيك دينى**، فربه تر از ايديولوجى، (تهران: صراط، 1373 هـ.ش)، ص 121–135.

46. محمد صادق الحسيني، **إيران: سباق الإصلاح من الرئاسة إلى البرلمان**، الطبعة الأولى (بيروت: رياض الريس للطباعة والنشر، 2001م)، ص139.

47. عبدالكريم سروش، سياست نامه، جلد دوم، مرجع سابق، ص292.

48. المرجع السابق، ص131.

49. المرجع السابق، ص126.

50. سيد هاشم آقاجري، حكومت ديني وحكومت ديمكراتيك، مرجع سابق، ص88، 89.

51. المرجع السابق، ص85.

52. عبدالكريم سروش، حكومت ديمكراتيك، فربه تر از ايديولوجى، مرجع سابق، ص56.

53. محمد خاتمي، التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية والأمن، مرجع سابق، ص46-47.

54. انظر: محمد خاتمي، **احزاب وشوراها**، چاپ اول (تهران: انتشارات طرح نو، 1380هـ.ش)، 34-35.

55. سيد هاشم آقاجري، حكومت ديني وحكومت دموكراتيك، مرجع سابق، ص88 - 89.

56. عبدالكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت دينى، مرجع سابق، ص170.

57. المرجع السابق، ص170.

58. اكبر گنجى، نقدى بر تمام فصول، مرجع سابق، ص74.

59. المرجع السابق، ص72.

60. انظر: عبدالكريم سروش، تحليل مفهوم حكومت دينى، مرجع سابق، ص169 - 170.

61. محمد خاتمي، احزاب وشوراها، مرجع سابق، ص40.

62. فرزين وحدت، رويارويى فكرى ايران بامدرنيت، مرجع سابق، ص293 - 295.

63. انظر: عبدالكريم سروش، سياست نامه، جلد دوم، مرجع سابق، ص212 - 217.

64. آية الله مرتضى مطهري، **پيرامون انقلاب اسلامى**، چاپ پنجم (تهران: صدرا، 1368 هـ.ش)، ص78.

65. انظر: محسن آرمين، **اسلام، اجتماع، سياست**، چاپ اول (تهران: مؤسسه نشر تحقيقات ذكر، 1381 هـ.ش)، ص13.

66. محمد صادق الحسيني، إيران، سباق الإصلاح من الرئاسة إلى البرلمان، مرجع سابق، ص44.

67. لمزيد من المعلومات، انظر: عبدالكريم سروش، سياست نامه، جلد دوم، مرجع سابق، ص394 – 395.

الفصل التاسع

1. مصطفى كتيرائی، حكومت از ديدگاه دين، در كتاب دين وحكومت، مرجع سابق، ص25.

2. عبدالعلي بازرگان، مرزهاي ميان دين وحكومت، در كتاب دين وحكومت، مرجع سابق، ص111 – 112.

3. محمد قوچاني، **دولت دينی دين دولت، (گفت وگو با حسن يوسف اشكوری)**، چاپ اول (تهران: نشر سرايی، 1379 هـ.ش)، ص14.

4. عزت الله سحابي، امكان حكومت دينی، در كتاب دين وحكومت، مرجع سابق، ص189.

5. المرجع السابق، ص192 – 194.

6. ابراهيم يزدي، دين ودولت، در كتاب دين حكومت، مرجع سابق، ص80.

7. المرجع السابق، ص81.

8. المرجع السابق، ص82.

9. محمد قوچاني، دولت دينی دين دولت، مرجع سابق، ص23.

10. انظر: ابراهيم يزدي، دين ودولت، در كتاب دين حكومت، مرجع سابق، ص83.

11. عزت الله سحابي، امكان حكومت دينی، در كتاب دين حكومت، مرجع سابق، ص207.

12. المرجع السابق، ص220.

13. ابراهيم يزدي، دين ودولت، در كتاب دين حكومت، مرجع سابق، ص83.

14. المرجع السابق، ص85.

15. عبدالعلي بازرگان، مرزهاي ميان دين وحكومت، مرجع سابق، ص94.

16. المرجع السابق، ص118.

17. مصطفى كتيرائي، حكومت از ديدگاه دين، در كتاب دين حكومت، مرجع سابق، ص33.

18. محمد قوچاني، دولت ديني دين دولت، مرجع سابق، ص18.

19. حسن يوسف اشكورى، حكومت دمواكراتيك اسلام در كتاب دين وحكومت، مرجع سابق، ص303.

20. المرجع السابق، ص306–307.

21. محمد قوچاني، دولت دينى دين دولت، مرجع سابق، ص50.

22. حسن يوسف اشكروي، حكومت دموكراتيك اسلامى، مرجع سابق، ص308 - 309.

23. ابراهيم يزدي، دين ودولت، مرجع سابق، ص85.

24. لطف الله ميثمي، حكومت ديني وقانون اساسي، در كتاب دين وحكومت، ص119.

25. ابراهيم يزدي، دين ودولت در كتاب دين وحكومت، مرجع سابق، ص87.

26. المرجع السابق، ص89.

27. عصر آزادگان (روزنامه)، 14/ 10/ 1378هـ.ش.

المصادر والمراجـع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

1. إبراهيم الدسوقي شتا، **الثورة الإيرانية، الجذور والأيديولوجية** (بيروت: دار الوطن العربي، 1979م).

2. أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه** (لندن: دار الشورى للدراسات الإسلامية، 1997م).

3. أحمد عنايت، **الفكر السياسي الإسلامي المعاصر**، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1984م).

4. آية الله حسين منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، الجزء الأول، الطبعة الأولى (بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر، 1991م).

5. آية الله محمد باقر الصدر، **مجموعة «الإسلام يقود الحياة»** (بيروت: دار المعارف للمطبوعات، 1991م).

6. بديع محمد جمعة، **الشاه عباس الكبير** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1980م).

7. بيژن ايزدي، **مدخل إلى السياسة الخارجية لجمهورية إيران الإسلامية**، تقديم وترجمة سعيد الصباغ، الطبعة الأولى (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 2000م).

8. توفيق السيف، **ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة**، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999م).

9. ثروت بدوي، **النظم السياسية** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1992م).

10. حامد الگار، "دور العلماء في السياسة الإيرانية المعاصرة"، في كتاب: **إيران 1900 – 1980م الثورات المعاصرة، القوى السياسية والاجتماعية**، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1980م).

11. حسن نافعة، **مبادئ علم السياسة** (القاهرة: مكتبة الشروق، 2002م).

12. حسين يزدي، **الحرية عند الشهيد مطهري**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الهادي، 2001م).

13. خليل رزق، **الولاية والحاكمية عند الشيعة**، الطبعة الأولى (بيروت: دار البلاغة للطباعة والنشر، 2002م).

14. روجر اوين، **الدولة والسلطة والسياسة في الشرق الأوسط**، ترجمة عبدالوهاب علوب الطبعة الأولى، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004م).

15. روي متحدة، **بردة النبي**، ترجمة رضوان السيد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003م).

16. سپهبر ذبيح، **قصة الثورة الإيرانية (سرد محايد ليوميات الثورة الإيرانية)**، ترجمة عبدالوهاب علوب، الطبعة الأولى (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004م).

17. سيد جلال الدين المدني، **تاريخ إيران السياسي المعاصر**، ترجمة سالم مشكور الطبعة الأولى (طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، 1993م).

18. شيخ المفيد، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات** (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، 1983م).

19. علي بن أبي طالب(ﷺ)، **نهج البلاغة**، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، الطبعة الخامسة (قم: منشورات دار الهجرة، 1412هـ.ق).

20. علي شلش، **جمال الدين الأفغاني بين دارسيه**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الشرق، 1987م).

21. غسان طعان، **التغرب في الثقافة الإيرانية الحديثة**، الطبعة الأولى (بيروت: بيسان للنشر، 2001م).

22. فؤاد إبراهيم، **الفقيه والدولة: تطور الفقه السياسي الشيعي**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1998م).

23. فاضل رسول، **هكذا تحدث علي شريعتي**، الطبعة الثالثة، دار الكلمة للنشر، بيروت، 1987م.

24. محمد إقبال، **(رسالة الخلود) أو جاويد نامه**، ترجمة وشرح الدكتور محمد السعيد جمال الدين (القاهرة: نشر سجل العرب، 1994م).

25. محمد السعيد عبدالمؤمن، **الفقه السياسي في إيران وأبعاده**، الطبعة الأولى (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1989م).

26. محمد السعيد عبدالمؤمن، **ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق** (القاهرة: دار هجر، 1991م).

27. محمد تقي مصباح يزدي، **حوارات حول ولاية الفقيه**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الهادي، 2003م).

28. محمد حسن نجفي، **جواهر الكلام** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1989م).

29. محمد خاتمي، **التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية والأمن**، ترجمة سرمد الطائي، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفكر المعاصر، لبنان 2002م).

30. محمد عمارة، **الفكر القائد للثورة الإيرانية**، (القاهرة: دار ثابت، 1982م).

31. محمد صادق الحسيني، **إيران، سباق الإصلاح من الرئاسة إلى البرلمان**، الطبعة الأولى (بيروت: رياض الريس للطباعة والنشر، 2001م).

32. مهدي بازرگان، **الحد الفاصل بين الدين والسياسة**، ترجمة فاضل رسول، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكلمة للنشر، 1972م).

33. مهدي شحاته وآخرون، **إيران: تحديات العقيدة والثورة**، الطبعة الأولى (باريس: مركز الدراسات العربي ـ الأوروبي، توزيع مكتبة بيسان، بيروت، 1999م).

34. نيفين عبدالمنعم مسعد، **صنع القرار في إيران والعلاقات العربية – الإيرانية**، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م).

35. هاشمي رفسنجاني، **عهد الكفاح (مذكرات)**، تحت إشراف المهندس محسن هاشمي، ترجمة محمد السعيد عبدالمؤمن، الطبعة الأولى (القاهرة: زهدي للطباعة، 1999م).

36. وليد محمود عبد الناصر، **إيران صعود وهبوط: التيار التقدمي الإسلامي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1993م).

ثانياً: المصادر والمراجع الفارسية

1. ابراهيم يزدي وديگران، **دين وحكومت: مجموعه سخنرانيهاي سمينار دين وحكومت در انجمن اسلامي مهندسين**، چاپ اول، مؤسسه (تهران: خدمات فرهنگی رسا، 1378هـ.ش).

2. أحمد جهان بزرگی، **انديشه سياسي امام خميني**، چاپ دوم (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش وانديشه معاصر، 1381هـ.ش).

3. أحمد كسروي، **تاريخ مشروطيت ايران** (تهران: امير كبير، 1363هـ.ش).

4. **اسناد انقلاب اسلامي**: جلد اول، مركز اسناد انقلاب اسلامي، 1374هـ.ش.

5. اكبر گنجي، **تلقي فاشستي از دين وحكومت**، چاب ششم (تهران: طرح نو، 1379 هـ.ش).

6. اكبر گنجي، **نقدي براي تمام فصول، گفت وگوی اكبر گنجی باعبد الله نوري** چاپ ششم، (تهران: انتشارات طرح نو، 1379هـ.ش).

7. امام خميني، **المكاسب المحرمة**، جلد دوم (قم: مطبعة مهر، 1381هـ.ش).

8. امام خميني، **تحرير الوسيلة** (النجف: مطبعة الآداب، 1380هـ.ش).

9. امام خميني، **كشف الأسرار** (قم: بی تا).

10. امام خميني، **ولايت فقيه (حكومت اسلامي)** (تهران: أمير كبير، 1373 هـ.ش).

11. الهه كولايی طبرستاني، **استالينيسم وحزب توده ايران**، چاپ اول (تهران: انتشارات مركز اسناد انقلاب اسلامي، 1376 هـ.ش).

12. جان فوران، **تاريخ تحولات اجتماعي ايران**، ترجمة أحمد تدين، چاپ سوم (تهران: مؤسسه خدمات فرهنكی رسا، 1379هـ.ش).

13. جميله كديور، **تحول گفتمان سياسی شيعه در ايران**، چاپ اول (تهران: طرح نو، 1379 هـ.ش).

14. حامد الگار، **ميرزا ملكم خان** (تهران: شركت سهامی انتشارات، 1369هـ.ش).

15. حامد الگار، **دين ودولت در ايران**، ترجمه ابو القاسم سري (تهران: توس، 1369هـ.ش).

16. حجت مرتجى، **جناحهای سياسي در ايران امروز**، چاپ پنجم (تهران: انتشارات نقش نگار، 1378هـ.ش).

17. حسن يوسف اشكوري، **انديشه هاي سياسي شيعة در تشيع**، چاپ اول (تهران: نشر سعيد مجتبى، 1373هـ.ش).

18. حسين كاجي (به كوشش)، **تأملات ايراني (مباحثات با روشنفكران معاصر در زمينه فكر وفرهنگ ايران)**، چاپ اول (تهران: انتشارات روزنه، 1380هـ.ش).

19. حميد رضا ظريفي نيا، **كالبدشكافی جناحهای سياسي ايران از 1358 تا 1378هـ. ش**، چاپ اول (تهران: انتشارات آزادی انديشه، 1378هـ.ش).

20. حميد شوكت، **نگاهي ازدرون به جنبش چپ ايران، گفتگو بامهدي خان بابا تهراني**، چاپ دوم (تهران: شركت سهامى انتشارات، 1380هـ.ش).

21. داود علي بابائي، **پيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟ (ازبازرگان تاخاتمى)** جلد اول، چاپ اول (انتشارات، اميد فردا، 1382 هـ.ش).

22. داود علي بابائي، **بيست وپنج سال در ايران چه گذشت؟ (ازبازرگان تاخاتمي)** جلد دوم، چاپ دوم (انتشارات، اميد فردا، 1383هـ.ش).

23. رسول جعفريان، **انديشهاى يك عالم شيعي در دولت صفوي** (تهران: انتشارات انصاريان، 1375هـ.ش).

24. رضا صنعتي، مصباح دوستان **(ناگفته هايى از زندگى علمي وسياسي آيت الله مصباح يزدي**، چاپ اول (قم: هماي غدير، 1383 هـ.ش).

25. سپهبر ذبيح، **تاريخ كمو نيستى در ايران**، ترجمه محمد رفيعى مهر آباد، چاپ اول، (تهران: انتشارات نو، 1369هـ.ش).

26. سپهبر ذبيح، **تاريخ سياسي پيست وپنج ساله ايران (ازكودتا تا انقلاب)** جلد دوم، چاپ ششم (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، 1379هـ.ش).

27. سعيد برزين (دكتر)، **جناح بندى سياسي در ايران از دهه 1360هـ. ش تا دوم خرداد 1377 هـ.ش**، چاپ اول (تهران: نشر مركز، 1377هـ.ش).

28. سعيد برزين، **مجموعه خطبه هاي نماز جمعه تهران** (تهران: وزارت تهران، ارشاد اسلامى، 1364هـ.ش).

29. سيد هاشم آقاجري، **حكومت ديني وحكومت دموكراتيك**، چاپ دوم (تهران: مؤسسه نشر وتحقيقات ذكر، 1382 هـ.ش).

30. شيخ محمد علي آراكي، **المكاسب المحرمة** (قم: مؤسسه در راه حق، 1413 هـ.ش).

31. عباس شادلو، **احزاب وجناحهاي سياسي إيران**، چاپ اول (تهران: انتشارات گستره، 1379هـ.ش).

32. عباس عبدي (زير نظر)، معماي حاكميت قانون در ايران، چاپ اول (تهران: طرح نو، 1381هـ.ش).

33. عباس علي عميد زنجاني، انقلاب اسلامي وريشة آن، چاپ پنجم (تهران: نشر كتاب سياسى، 1371 هـ.ش).

34. عباس علي عميد زنجاني، فقه سياسي، حقوق سياسي ومباني قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران، جلد اول، چاپ اول (تهران: انتشارات امير كبير، 1366هـ.ش).

35. عباس علي عميد زنجاني، فقه سياسي (حقوق اساسي ومباني قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران) جلد دوم، چاپ اول (تهران: مؤسسه انتشارات امير كبير، 1366هـ.ش).

36. عبدالعلي بازرگان، در عرصه اصلاحات ونوگرايى دينى، چاپ اول (تهران: شركت سهامى نشر، 1381هـ.ش).

37. عبدالكريم سروش، آئين شهرياری ودينداری (سياست نامه 2)، چاپ اول (تهران: مؤسسه فرهنگى صراط، 1379هـ.ش).

38. عبدالكريم سروش، سياست نامه، جلد اول، چاپ سوم (تهران: مؤسسه فرهنگى صراط، 1379 هـ.ش).

39. عبدالكريم سروش، قبض وبسط تؤريك شريعتى (نظريه تكامل معرفت ديني)، چاپ سوم، (تهران: نشر صراط، 1375هـ.ش).

40. غلام حسين زركرى نژاد (به كوشش)، رسائل مشروطيت (تهران: كوير، 1374 هـ.ش).

41. غلامرضا نجاتي، تاريخ سياسي بيست وپنج ساله ايران (ازكودتا تا انقلاب) جلد اول، چاپ ششم (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، 1379هـ.ش).

42. غلامرضا نجاتي، تاريخ سياسي بيست وپنج ساله ايران (ازكودتا تا انقلاب) جلد دوم، چاپ ششم (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، 1379هـ.ش).

43. علي رباني گلپايگاني، دين ودولت، چاپ سوم (تهران: مركز انتشارات آثار پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامي، 1381هـ.ش).

44. علي رهنما (دكتر)، مسلماني در جستجوي ناكجا آباد (زندگينامه سياسي علی شريعتي)، چاپ دوم (تهران: گام نو، 1381هـ.ش).

45. علي شريعتي، انتظار، چاپ دوم (تهران: انتشارات همگام، 1356 هـ.ش).

46. علي شريعتي، بازگشت به خويش، (بی جا، 1355هـ.ش).

47. علي شريعتي، تشيع علوي تشيع صفوي (تهران: انتشارات قلم، 1365هـ.ش).

48. علي شريعتي، توحيد وشرك، چاپ اول (تهران: انتشارات قلم، 1366هـ.ش).

49. عليرضا علوي تبار، روشفنكري، دينداري، مردم سلاري، چاپ اول (تهران: فرهنگ وانديشه، 1379 هـ.ش).

50. فرزين وحدت، رويارويي فكري ايران با مدرنيت، ترجمه مهدي حقيقت خواه، چاپ اول، (تهران: انتشارات ققنوس، 1383 هـ.ش).

51. فروغ جهانبخش، اسلام، دموكراسي ونوگرايي ديني در ايران از بازرگان تا سروش، ترجمه جليل پروين، چاپ اول (تهران: گام نو، 1383 هـ.ش).

52. قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران: دبير خانه مجلس بررسي نهائي قانون اساسي، 1358 هـ.ش).

53. ماشاء الله آجوداني، مشروطه ای ايران، چاپ اول (تهران: نشر اختران، 1382 هـ.ش).

54. مجتبى مقصودي، تحولات سياسي اجتماعي ايران 1320 هـ.ش 1357 هـ.ش، چاپ اول، (تهران: انتشارات روزنه، 1380 هـ.ش).

55. محسن آرمين، اسلام، اجتماع، سياست، چاپ اول (تهران: مؤسسه نشر تحقيقات ذكر، تهران، 1381 هـ.ش).

56. محسن كديور، حكومت ولايی (انديشه سياسي در اسلام)، چاپ چهارم (تهران: نشرنی، تهران، 1380 هـ.ش. مؤسسه در راه حق، قم، 1413 هـ.ش).

57. محسن كديور، سه نظريه دولت در فقه شيعه، به اهتمام محمد تقي فاضل ميبدي (قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا، 1376هـ.ش).

58. محسن كديور، نظريه هاى دولت در فقه شيعه، جلد اول، چاپ پنجم (تهران: نشر نى، 1380 هـ.ش).

59. محسن مدير شانه جي، احزاب سياسى ايران با مطالعه موردى نيروى سوم وجامعه سوسياليست (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگى رسا، 1375 هـ.ش).

60. محمد پزشكي وديگران، انقلاب اسلامي وچگونگى رخداد آن، چاپ چهلم (تهران: انتشار معارف، 1383 هـ.ش).

61. محمد تقي اسلام، زندگى نامه آيت الله مصباح يزدي، چاپ اول (تهران: انتشارات پرتو ولايت، 1382 هـ.ش).

62. محمد تقي مصباح يزدي، حكومت اسلامي وولايت فقيه، چاپ سوم، (تهران: شركت چاپ ونشر بين المللي، 1382 هـ.ش).

63. محمد تقي مصباح يزدي، نظريه حقوقي اسلام، چاپ اول (قم: مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خميني، 1380 هـ.ش).

64. محمد تقي مصباح يزدي، نظريه سياسي اسلام (سلسله سخنراني هاي قبل از خطبه هاي نماز جمعه تهران)، جلداول، چاپ اول (قم: مؤسسه آموزش وپژوهشى امام خمينى، 1378 هـ.ش).

65. محمد جعفري هرندي، فقها وحكومت، پژوهشى در تاريخ فقه سياسي شيعه، چاپ اول (تهران: انتشارات روزنه، 1378 هـ.ش).

66. محمد جواد ارسطا، ذكرى، چاپ دوم (تهران: نشر ني، 1381هـ.ش).

67. محمد حسين غروري نائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، مقدمه وتوضيحات به قلم سيد محمد طالقانى (تهران: شركت سهامى انتشار، 1359 هـ.ش).

68. محمد خاتمي، احزاب وشوراها، چاپ اول (تهران: انتشارات طرح نو، 1380هـ ش).

69. محمد علي همايون كاتوزيان، مصدق ومبارزه براى قدرت در ايران، ترجمه فرزانه طاهري، جلد دوم (تهران: نشر مركز، تهران، 1378 هـ.ش).

70. محمد قوچاني، دولت دينى دين دولت، (گفت وگو با حسن يوسف اشكورى)، چاپ اول، (تهران: نشر سرايى، 1379هـ.ش).

71. محمد قوچاني، جمهوري مقدس، برش هايي از تاريخ جمهوري اسلامي، چاپ اول (تهران: نقش ونگار، 1381هـ.ش).

72. محمد قوچاني، نازی آبادي ها، چاپ دوم (تهران: نشر سرا، 1383هـ.ش).

73. محمد مجتهد شبستری، نقدی برقرائت رسمی ازدین (بحرانها، چالشها، راه حلها)، چاپ اول، (تهران: انتشارات طرح نو، 1379هـ.ش).

74. محمد مهدي خلخالي، حاكميت در اسلام، چاپ دوم (تهران: فرهنگ رسا، 1371 هـ.ش).

75. مرتضی مطهري، پيرامون انقلاب اسلامی، چاپ پنجم (تهران: صدرا، 1368 هـ.ش).

76. مرتضی مطهري، سيری در نهج البلاغه، چاپ هفتم (تهران: صدرا، 1369 هـ.ش).

77. مسعود أحمد زاده، مبارزه مسلحانه: هم استراتژی هم تاكتيك: بی جا، (بي تا،1357هـ.ش).

78. مهدي بازرگان، انقلاب ايران در دو حركت، چاپ بنچم (تهران: نهضت آزادی، 1363هـ.ش).

79. مهدي بازرگان، شصت سال خدمت ومقاومت (خاطرات) جلد اول، به كوشش غلامرضا نجاتي (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، 1375هـ.ش).

80. موسی غني نژاد، تجدد طلبی وتوسعه در ايران معاصر، چاپ دوم (تهران: نشر مركز، 1382هـ.ش).

81. موسی نجفي، مدخلی بر تاريخ انديشه سياسی در اسلام وايران، چاپ اول (تهران: نشر فرانيش، 1381 هـ.ش).

82. نهضت آزادي، مواضع نهضت در قطعنامه سوم (تهران: نهضت آزادی، 1362 هـ. ش).

83. نور الدين كيانوري (خاطرات)، بـه كوشش تحقيقاتی وانتشاراتی ديدگاه (تهران: انتشارات اطلاعات، 1372هـ.ش).

84. نيكی آر. كدي، نتايج انقلاب ايران، ترجمه مهدي حقيقت خواه، چاپ اول (تهران: انتشارات ققنوس، 1383هـ.ش).

85. يراوند ابراهميان، ايران بين دو انقلاب، ترجمة احمد گل محمدي، چاپ پنجم (تهران: نشرنی 1379 هـ. ش).

ثالثاً: الرسائل العلمية

1. **مصطفى الجداوي، نظرية الشيعة في الحكم الإسلامي مع الموازنة بينها وبين مبادئ الديمقراطية الغربية،** (رسالة دكتوراه) غير منشورة، جامعة الإسكندرية 1988م، ص120.

2. باكينام رشاد الشرقاوي، **الظاهرة الثورية والثورة الإيرانية**، رسالة ماجستير (غير منشورة) كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1993م.

3. سلطان محمد أحمد النعيمي، **التيارات السياسية في إيران من الفترة 1979م حتى 2000م**، رسالة ماجستير (غير منشورة)، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 2003م.

رابعاً: الصحف والدوريات العربية

1. **البيان** (صحيفة إماراتية): 3/ 3/ 2000م.

2. **الوفاق** (صحيفة إيرانية باللغة العربية): 26/ 12/ 2000م.

3. **الشرق الأوسط** (صحيفة عربية تصدر من لندن) :16/ 3/ 2007م.

خامساً: الصحف والدوريات الفارسية

1. **اخبار** (روزنامه): 11 آذرماه 1375هـ.ش.

2. **اطلاعات** (روزنامه): 10 فروردين ماه، 1376هـ.ش.

3. **راه نو** (ماهنامه) : سال اول، شماره اول، 14 شهريور ماه 1377هـ.ش.

4. **رسالت** (روزمانه):
   - 21 اسفند، 1376هـ.ش
   - 27/ 6/ 1379 هـ.ش.
   - 14 ارديبهشت، 1376هـ.ش.

5. **كيهان** (روزنامه):
   - 16 جمادى الأول 1408هـ.ق.
   - 24 بهمن ماه، 1375هـ.ش.

6. **صحيفة نور**:
   - جلد دوم، 21/ 8/ 1358 هـ. ش.
   - جلد دوم، 10/ 8/ 1357هـ.ش.

- جلد سوم، 21/ 8/ 1357هـ.ش.
- جلد سيزدهم، 20/ 6/ 1359 هـ.ش.

7. صبح (ماهنامه): شماره 61، شهريور 1375 هـ.ش.
8. مبين (هفته نامه): شماره 276، 30 اردى بهشت ماه 1376هـ.ش.
9. راه نو (روزنامه): شماره 18، تيرماه، 1377 هـ.ش.
10. عصر آزادگان (روزنامه): 14/ 10/ 1378هـ.ش.

سادساً: المراجع الأجنبية

1. Abdulaziz Sachedine: *Ali chariati ldeology of the Inanian revolution: Voices of Resurgent Islam*: (Oxford University Press: Oxford, 1983).
2. Arjomanal Sald Amin: *The Turban for the Grown, The Islamic Revolution in Iran*, (Oxford Press, New York, Oxford, 1988).
3. Jaroslav Krejci: *Great Revolution Companeal: The Search for a Theory*, (Harvard University, Press Mass Cambridge 1982).
4. Roger Scruton: *A Dictionary of thought*, Par Books in Association with the Macmillan Press (London,1982).
5. Ruhollah Khomeini: *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Translated and annotated by Hamid Alger: (Mizan Press, Berkeley, CA 1981).

سابعاً: مواقع على الشبكة العالمية (الإنترنت)

1. www.alwelayah.net
2. www.nezam.com
3. www.aljazeera.net
4. www.kadivar.com

نبذة عن المؤلف

سلطان محمد النعيمي

1. حصل على درجة الليسانس في اللغة الفارسية وآدابها، من قسم اللغات الشرقية، فرع اللغة الفارسية وآدابها، من جامعة عين شمس.

2. وحصل على درجة الماجستير من جامعة عين شمس، عام 2003م، وكان عنوان رسالته: **التيارات السياسية في إيران من الفترة 1979م حتى 2000م**. مع ترجمة مختارات من كتابي: **جناح بندي سياسي در إيران**، لمؤلفه الدكتور سعيد برزين، وكتاب: **كالبد شكافى جناحهاى سياسي ايران**، لمؤلفه حميد رضا ظريفي نيا.

3. وحصل على درجة الدكتوراه من جامعة عين شمس عام 2007م، وكان عنوان رسالته: **الفكر السياسي الإيراني منذ قيام الثورة الإيرانية وحتى عام 2000م**.

قواعد نشر الكتب

لدى مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

أولاً: القواعد العامة

1. تقبل البحوث التي تتناول القضايا السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الاستراتيجية أو الإعلامية أو المعلوماتية المتصلة بمنطقة الخليج العربي خصوصاً، والعالم العربي عموماً، والتي تتناول أهم المستجدات على الساحة الدولية.

2. يشترط أن يعالج الكتاب موضوعاً جديداً ومبتكراً، وأن يكون مستوفياً للشروط العلمية والأكاديمية المتعارف عليها، وأن يكتب بلغة بحثية رصينة.

3. يشترط ألا يكون قد سبق نشر الكتاب، أو عرض للنشر لدى جهات أخرى.

4. يتراوح حجم الكتاب بين 50 - 60 ألف كلمة (250 - 300 صفحة مطبوعة)، بما في ذلك الهوامش، والمراجع، والملاحق.

5. يقدم مؤلف الكتاب نسخة واحدة من نص الكتاب، مطبوعة ومدققة وخالية من الأخطاء الإملائية والطباعية.

6. يرفق المؤلف بياناً موجزاً بسيرته العلمية، وعنوانه بالتفصيل.

7. يرفق المؤلف موافقة الجهة التي قدمت له دعماً مالياً لإنجاز كتابه (إن وجدت).

8. يتم وضع الهوامش مسلسلة في نهاية الكتاب، تتبعها قائمة بالمصادر والمراجع مرتبة ترتيباً ألفبائياً.

9. يتم وضع الجداول والرسوم البيانية والصور والخرائط على صفحات مستقلة، مع الإشارة إلى مواقعها في متن الكتاب.

10. يراعى عند كتابة الهوامش الالتزام بالأسلوب التالي:

الكتب: المؤلف، **عنوان الكتاب** (مكان النشر: دار النشر، سنة النشر)، الصفحة.

الدوريات: المؤلف، «عنوان البحث»، **اسم الدورية**، العدد (مكان النشر: سنة النشر)، الصفحة.

11. تقوم هيئة التحرير بتحرير نص الكتاب ومراجعته لغوياً، وتعديل المصطلحات التي ترد ضمنه، بالشكل الذي لا يخل بمحتوى الكتاب أو مضمونه.

12. يقدم المركز لمؤلف الكتاب المجاز نشره مكافأة مالية قدرها 8000 (ثمانية آلاف) دولار أمريكي وعشر نسخ كإهداء من الكتاب عند الانتهاء من طباعته بشكله النهائي.

ثانياً: إجراءات النشر

1. يتم تبليغ المؤلف بما يفيد تسلم نص كتابه خلال شهر من تاريخ تسلم النص.

2. تخضع نصوص الكتب لمراجعة هيئة التحرير بالمركز خلال ستة أسابيع.

3. إذا حاز الكتاب الموافقة الأولية لهيئة التحرير، ترسل اتفاقية النشر الخاصة بالسلسلة إلى الباحث لتوقيعها.

4. يرسل الكتاب إلى محكمين اثنين من ذوي الاختصاص في موضوعه.

5. في حالة ورود ملاحظات من المحكمين، ترسل الملاحظات إلى المؤلف لإجراء التعديلات اللازمة على نص الكتاب، على أن يقوم بذلك خلال مدة أقصاها شهران.

6. تصبح نصوص الكتب المنشورة ملكاً لمركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ولا يحق للمؤلف إعادة نشرها - كلياً أو جزئياً، أو نشرها مترجمة بلغة أخرى - دون الحصول على موافقة كتابية من المركز.

7. المركز غير ملزم بإرجاع نصوص الكتب التي ترده بهدف النشر في حالة تعذر نشرها.

الفكر السياسي الإيراني

(جذوره، روافده، أثره): دراسة تحليلية في ضوء المصادر الفارسية

يتعرض هذا الكتاب للإجابة عن عدد من الأسئلة المتعلقة بالفكر السياسي الإيراني، ومن أبرزها: ما هي طبيعة الفكر السياسي الإيراني وما هي محددات تكوينه؟ ما هو دور الفكر السياسي الشيعي بشقيه الإخباري والعقلاني في تطور الفكر السياسي الإيراني بشكل عام؟ ما هي مراحل تطور الفكر السياسي الشيعي؟ وهل تأثر هذا الفكر صعوداً وهبوطاً مع تعاقب الدويلات والأنظمة السياسية التي مرت على إيران بعد الإسلام؟ كيف أثرت الروافد الفكرية الحديثة على الفكر السياسي الإيراني، وكيف انعكس ذلك على المستوى العملي؟ كيف وصل التيار الديني بنظرية ولاية الفقيه إلى أعلى درجات السلطة وتشكيله الحكومة الإسلامية؟ ما هي النظريات البديلة التي طرحها كل من التيار الديني والليبرالي واليساري، بوصفها نظريات حكم بديلة لنظام الشاه بعد سقوطه؟ كيف تمكن التيار الديني من سحب البساط من تحت أقدام التيارين الليبرالي واليساري وانفراده بالسلطة؟ إذا كان التيار الديني قد سيطر على زمام السلطة، فما هي آلياته في تطويع مؤسسات الدولة لتتماشى وفكره السياسي الشيعي؟ كيف شهد العقد الثاني ظهور رؤى سياسية جديدة داخل التيار الديني بديلة لنظرية ولاية الفقيه؟ ما هي الأسباب التي أدت إلى ظهور تحولات داخل الاتجاهين التقليدي والتجديدي في التيار الديني الحاكم حول نظرية ولاية الفقيه والنظام السياسي في إيران؟ ما هي ملامح النظام السياسي البديل الذي يطرحه التيار الليبرالي الوطني؟ وأخيراً ما هي النظرة المستقبلية للنظام السياسي في إيران في ظل التجاذبات الداخلية والتحديات الإقليمية والدولية؟ هذه الأسئلة وغيرها يناقشها هذا الكتاب.



ISBN 978-9948-14-188-4

